Spinoza

Tratado teológico-político



Publicado en los primeros meses de 1670 de forma anónima y con falso pie de imprenta, el TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO ocupa un puesto privilegiado no sólo en el sistema de SPINOZA (1632-1677). Como señala Atilano Domínguez Basalo (traductor, prologuista y anotador de esta edición), la aparición de la obra «una auténtica revolución intelectual» se produce en un momento crucial, situado entre la reforma religiosa, que había conducido a la Paz de Westfalia, y las ya incoadas revoluciones políticas que desembocarían en el estado laico. Dos nociones corren paralelas a lo largo de toda esta obra que fue perseguida y prohibida por iglesias y sectas: «Por un lado, la necesidad de libertad de pensamiento, la cual sólo tiene cabida en un Estado democrático; por otro, la idea del estado como poder supremo, único garante de la unidad y la seguridad y, en definitiva, del pacto social que lo constituye».



Baruch Spinoza

Tratado teológico-político

ePub r1.0
bigbang951 21.02.15

EDICIÓN DIGITAL

Título original: *Tractatus theologico-politicus*
Baruch Spinoza, 1670
Traducción: Atilano Domínguez
Editor digital: bigbang951
ePub base r1.2
Edición digital: epublibre, 2014
Conversión a pdf: FS, 2019








Introducción[•0]

Ach!, waaren alle menschen wijs en wilden daar bij wel,
De Aard waar haar een Paradijs, nu'is meest een Hel.

D. R. CAMPHUYZEN[1].

Judicii libertas concedí debet, quae
profecto virtus est nec opprimi potest.

SPINOZA[2].

En los primeros meses de 1670, apareció en Holanda un extraño libro, cuyo título completo rezaba así: *Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedí, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse*. A las pocas semanas se lo leía en Alemania, Francia e Inglaterra. Pese al anonimato y al falso pie de imprenta («Hamburgi, apud Henricum Künraht, 1670»), no se tardó en averiguar que su autor era el judío de Amsterdam, Benedictus de Spinoza, y que el verdadero editor era su amigo, Jan Rieuwertsz[3], a los que el público culto asociaba desde el comentario a Descartes de 1663.

Desde el mismo subtítulo de la obra, Spinoza declaraba abiertamente su intención de salvaguardar la religión y el Estado. Sin embargo, la Iglesia calvinista de Holanda creyó descubrir en ella un peligro para ambos, emprendiendo

inmediatamente una campaña de denuncias ante las autoridades civiles, y no cejó en su empeño hasta que la obra fue oficialmente prohibida en 1674. A finales de siglo (1697), recogía P. Bayle, en su célebre artículo sobre Spinoza, la imagen que tres décadas de ataques habían fraguado de la obra y de su autor. «Compuso en español una apología de su salida de la sinagoga. Este escrito no se imprimió, pero se sabe que Spinoza introdujo en él muchas cosas que aparecieron después en su *Tractatus theologico-politicus*, impreso en Amsterdam en el año 1670, libro pernicioso y detestable, en el que logró deslizar todas las semillas del ateísmo, que se ven al descubierto en sus *Opera posthuma*»[4].

Esta imagen dominó todo el siglo XVIII y aún pervive hoy. En efecto, aunque el siglo de las luces buscaba con afán y leía en secreto el tratado de Spinoza y apoyaba en él sus críticas a la religión establecida y al Estado monárquico, públicamente seguía aceptando el juicio de Bayle sobre el judío excomulgado y ateo de sistema. En el último tercio de aquel siglo, el debate entre Jacobi y Mendelsohn sobre el panteísmo de Lessing y Spinoza (1785)[5] despertó el deseo de leer en su versión original todas las obras del tan denostado ateo, que apenas si se encontraban ya por ningún lado[6].

En ese nuevo clima apareció la primera edición original de las obras completas de Spinoza (Paulus, 1802-1803). La lectura directa de sus textos, realizada desde una curiosa síntesis de religiosidad romántica y de sentido histórico, no eliminó, sino que agudizó el estereotipo creado por el tan sagaz como escéptico autor del *Dictionnaire historique et critique*. En 1813, escribe Goethe, refiriéndose al artículo de Bayle: «el artículo me produjo inquietud y desconfianza. Primero, se le considera ateo y se reputa sus opiniones como altamente censurables. Pero, seguidamente, se concede que

había sido un hombre pacífico y consagrado a sus meditaciones y estudios, un excelente ciudadano (,) con lo cual parecía haber olvidado totalmente la máxima evangélica: por sus frutos los conoceréis»[7].

¿Un Spinoza ateo e impío o un Spinoza religioso e incluso cristianísimo? ¿Bayle o Goethe? Para que el lector pueda más fácilmente responder a estas preguntas, es indispensable proyectar la obra en el marco histórico en el que fue gestada y recibida. En las líneas que siguen, nos proponemos completar los datos políticos y culturales que hemos insertado en la biografía de Spinoza, recordando cómo era la Holanda en la que pensaba el filósofo cuando decidió escribir este tratado, qué ideas ocupaban por entonces su espíritu y cuáles fueron las primeras reacciones ante la obra publicada.

1. El marco externo: la Holanda de Spinoza

Spinoza nació en Amsterdam en 1632 y murió en La Haya en 1670. Su época corresponde a las discordias religiosas, que culminaron en la Guerra de los treinta años (1618-1648), y al absolutismo monárquico, simbolizado en Luis XIV (1643-1715). El país en que le tocó vivir y que él mismo considera su patria[8], son las Provincias Unidas u Holanda en su siglo de oro. En efecto, por la Unión de Utrecht (1579), las siete provincias del norte de los Países Bajos se habían proclamado independientes de España. Y, aunque esa independencia no les fue reconocida hasta el tratado de Westfalia o paz de Münster (1648), lo cierto es que, desde la llamada tregua de los doce años (1609-1621), las Provincias Unidas protestantes gozaban de plena autonomía comercial. A mediados de siglo, ese pequeño país, con Amsterdam como gran puerto internacional, con Leiden como universidad de renombre europeo y con La Haya como capital, se ha convertido en el centro comercial y financiero de Europa e

incluso se atreve a rivalizar militarmente con la Inglaterra de Cromwell y con la Francia del Rey Sol. Su período de máximo esplendor coincide con el gobierno liberal de Jan de Witt (1653-1672) y con la madurez intelectual de nuestro filósofo.

El nacimiento de ese nuevo Estado, por contraposición al Flandes católico que siguió unido a España, significó, por un lado, la proclamación de la libertad religiosa e incluso política y, por otro, el comienzo de una guerra con España, que allí suele conocerse con el nombre de «guerra de los ochenta años» (1568-1648), cuyo término fue celebrado y simbolizado en el nuevo ayuntamiento de Amsterdam (1654). Al lado del calvinismo, que es la religión oficial, pululan las más diversas sectas: socinianos y menonitas, anabaptistas y cuáqueros, remontrantes y contrarremontrantes, colegiantes, etc.[9] En ese país de libertad y tolerancia halló paz y soledad Descartes para sus meditaciones (1629-1649) y allí también encontrará refugio John Locke, cuando tenga que huir de las intrigas políticas de su patria (1683-1688).

Es obvio que un país rico y efervescente, tolerante y pluralista, y enfrentado además con España atrajera inmediatamente las miradas de los judíos y marranos hispano-portugueses que, al igual que muchos católicos, eran vigilados y perseguidos, desde hacía un siglo, por la Inquisición. Efectivamente, a finales del siglo XVI (1593) llegan los primeros grupos a Holanda, especialmente a Amsterdam, la ciudad cosmopolita por excelencia, que pasa de 50 000 habitantes en 1600 a 105 000 en 1620. Aunque los judíos no sumarían, en su época de apogeo, más de unos 4000 habitantes, representan un grupo importante en la vida comercial y cultural de la ciudad. Mencionemos algunos nombres que, desde Menéndez Pelayo, ilustre precursor casi siempre olvidado, hasta Gabriel Albiac, brillante analista del

debate ideológico subyacente, y siguiendo los pasos de Gebhardt, Révah y Méchoulan, están sacando a la luz otros estudiosos: Isaac Aboab, Abraham Alonso Herrera, Daniel Leví de Barrios, Isaac Cardoso, León Templo, Joseph Salomón Delmédigo, Menasseh ben Israel, Saúl Leví Morteira, Isaac Orobio de Castro, Abraham Pereyra, Jacob de Pina, Juan de Prado, Uriel da Costa, Joseph de la Vega, Abraham Zacuto, etc. En 1607, los judíos poseen cementerio propio, en 1615 obtienen libertad de celebrar públicamente sus cultos, en 1639 unifican las tres comunidades y organizan definitivamente sus estudios, en 1657 ven reconocidos los derechos civiles y en 1675 construyen su gran sinagoga[10].

Entre esos judíos están los Espinosa o Espinoza. El abuelo del filósofo, Isaac, llega hacia 1600 a Holanda y muere en Rotterdam en 1627. El padre, Micael, nacido en Vidigueira (1587/8), en la frontera del Alentejo portugués con la Extremadura española, montó un pequeño comercio en Amsterdam (1623) y llegó a ocupar cargos relevantes tanto en la sinagoga como en otras asociaciones de la comunidad judía (1633)[11]. Cuando él murió (1654), Bento (*Baruj* en religión, *Benedictus* en latín) contaba con una formación básica, especialmente hebrea, como correspondía al nivel de la comunidad a que pertenecía y a la situación económica, cultural y religiosa de su familia. Por eso, después de colaborar con su hermano mayor en el comercio familiar, denominado ahora «Firma Bento y Gabriel Despinoza» (1655), decide dedicar su vida, que seguramente giraba ya en torno a la escuela de Fr. van den Enden, a la filosofía[12]. La excomunión (1656) le aisló de su comunidad y, como confirma su epistolario, reforzó sus relaciones con la sociedad holandesa, especialmente con grupos y personas liberales[13].

Es el siglo de oro de los Países Bajos. En Flandes, acaban de

morir Rubens (1640) y Van Dijck (1641); en Holanda, cuatro grandes figuras llenan ese período de esplendor: H. Grocio (1645), Rembrandt (1669), Spinoza (1677), Chr. Huygens (1695). No pensemos, sin embargo, que la Holanda de Spinoza es un paraíso, ni que él haya disfrutado de una situación privilegiada. La familia de los Orange, asociada, desde el primer momento, al movimiento independentista, pero alejada del poder desde la muerte de Guillermo II (1650), busca apoyo en las familias conservadoras y en la Iglesia calvinista para recuperar el mando. La peste de 1664 y la segunda guerra con Inglaterra (1665-1667) acentúan el descontento de los partidarios de los Orange contra el gobierno de Witt y la burguesía liberal que lo sustenta. Los predicadores desde el púlpito les tachan de libertinos y ateos y les acusan de ser los servidores del diablo. Los gobernantes toman, más de una vez, medidas represivas, formulando interrogatorios, prohibiendo asambleas, destituyendo de cargos.

Tras la lucha política, siguen vivas las divergencias religiosas. Si la política contrarreformista de Felipe II fuera responsable de la ejecución de los nobles Egmont y Horn (1568) y del asesinato de Guillermo I de Orange (1584), el enfrentamiento religioso entre remontrantes o arminianos (Jacobo Arminio) y contrarremontrantes o gomaristas (Francisco Gomaro) en el sínodo de Dordrecht (1617) tuvo consecuencias análogas. El bando apoyado por el gobernador general, Mauricio de Orange, se impuso al bando contestatario (eso significa «remontrante»), al que pertenecían los nobles e intelectuales más independientes. Hugo Grocio fue condenado a cárcel perpetua, si bien logró huir gracias a un ardid de su mujer; el poeta y pastor, Dirk Raphael Camphuyzen (1586-1627), fue destituido de sus funciones y condenado al destierro; el portavoz político del

grupo, Johan van Oldenbarneveldt (1547-1619), fue juzgado reo de alta traición y decapitado.

Pero no es necesario remontarse tan lejos. En los días de Spinoza, los judíos parecen emular con los calvinistas en las medidas represivas, en gran parte quizá para hacerse dignos ante las autoridades holandesas de la situación privilegiada de que disfrutan. Recordemos que los judíos excomulgaron en 1623 al portugués Uriel da Costa y en 1656 a los españoles Juan de Prado y Daniel Ribera, junto con Spinoza. Los calvinistas excomulgaron en 1664 a Jan Petersz Beelthouwer y condenaron a prisión a los hermanos Johan y Adriaan Koerbagh en 1668. Los casos de Uriel y de A. Koerbagh son prueba elocuente de la dureza de las medidas adoptadas y del drama personal de quienes las sufrían. El primero, no pudiendo soportar el aislamiento que le había impuesto la excomunión, decidió confesar públicamente sus errores y se sometió a recibir, de sus propios feligreses, los treinta y nueve azotes de rigor. Mas, sintiéndose herido y humillado, se quitó la vida (1640). El segundo, denunciado por su propio impresor y delatado por dinero, fue detenido en su lecho en Leiden y condenado a diez años de prisión y a otros diez de excomunión. Se le recluyó en la cárcel de Amsterdam, al parecer, en la *Rasphuis*, uno de cuyos tormentos consistía en raspar palo de brasil hasta reducirlo a polvo. Pese a que se le trasladó pronto a otra más benigna, murió, agotado física y moralmente, cuando sólo había cumplido un año de condena[14].

Estos hechos, sin duda excepcionales, ponen de manifiesto que también la política holandesa de esa época, proverbialmente liberal, estaba condicionada por las disidencias religiosas. De ahí que muchos intelectuales llegaran a convencerse de que era indispensable que el poder

civil controlara al eclesiástico y que la razón fuera el único intérprete de la Biblia. En esta línea iban las ideas de Hobbes, que hallaban buena acogida en Holanda: el *De cive*, publicado anónimo en París (1642), fue reeditado en Amsterdam (1647), el mismo año en que vio la luz la obra de H. Grocio: *De imperio summarum potestatum* (póstuma); el *Leviatán*, publicado en Londres en 1651, fue traducido al holandés en 1667. Por esas fechas, en que, como hemos dicho, el gobierno de Jan de Witt se veía en dificultad, varios personajes del círculo del Gran Pensionario publicaron obras con la misma orientación: Jan van Hove (de la Court), *Consideraciones sobre el Estado o La balanza política* (1661: quizá un capítulo fuera de Jan de Witt); Pieter van Hove, *Discursos políticos* (1662); Lucius Antistius Constans (seudónimo, quizá, del anterior), *De iure ecclesiasticorum* (1665); Lodowijk Meyer, *Philosophia, Sacrae Scripturae interpres* (1666); Adriaan Koerbagh, *Un jardín de cosas amables* (1668). En este clima decide Spinoza, en 1665, redactar esta obra.

2. La génesis del Tratado teológico-político

El panorama histórico que acabamos de diseñar, nos permite comprender mejor las noticias que poseemos sobre la génesis del tratado de Spinoza. Nos referimos a algunas cartas de 1664-1665, que nos muestran qué ideas ocupaban la mente del filósofo en el momento de emprender su redacción, y a ciertos testimonios sobre la incorporación en el mismo de su *Apología* contra los judíos por su expulsión de la sinagoga.

En 1663 había publicado Spinoza su primera obra, en realidad, dos: *Principios de filosofía de Descartes* y *Pensamientos metafísicos*, traducidas, al año siguiente, al holandés por su amigo Pieter Balling. Por la correspondencia sabemos que, desde esas fechas o incluso antes, trabajaba en la redacción de la *Ética*, cuyo texto iba enviando al círculo de

amigos de Amsterdam para su estudio y discusión. Pese a que, a finales de junio de 1665, esa obra ya estaba muy avanzada[15], nos consta que la abandonó, pues a principios de septiembre ya está entregado a la redacción del *Tratado teológico-político*. En efecto, a mediados de ese mes, contesta Henry Oldenburg a una carta de Spinoza del día cuatro en estos términos: «en cuanto a usted, veo que no tanto filosofa cuanto, si vale la expresión, teologiza, ya que expone sus ideas sobre los ángeles, la profecía y los milagros, aunque quizá lo haga usted filosóficamente»[16]. Pocos días más tarde, Spinoza le ratifica la noticia: «ya estoy redactando un tratado sobre mis opiniones acerca de la Escritura». Y, a continuación, expone los motivos que le han inducido a ello: que los teólogos, con sus prejuicios, impiden a los hombres consagrarse a la filosofía; que el vulgo le acusa a él mismo de ateo; y que los predicadores, con su excesiva autoridad y petulancia, suprimen la libertad de expresión[17]. La correspondencia de Spinoza, escasísima en este período (siete cartas suyas y ninguna de otros entre 1666-1670), no nos ofrece más detalles sobre la evolución de este escrito. La primera noticia que tenemos es la crítica que le hará Lambert van Velthuysen en enero de 1671 (Ep 42). Sólo nos cabe suponer, pues, que estuvo dedicado a su composición hasta que, en el otoño de 1669, entregó el manuscrito en la imprenta.

Pero lo verdaderamente decisivo es que Spinoza decidiera saltar a la arena del debate religioso-político, porque, aparte de sentirse personalmente acusado de ateo, sintonizaba con quienes veían en peligro la libertad, a causa de la intolerancia de los calvinistas. Y es que, aunque el «judío de Voorburg», como le llamaba su vecino Huygens, siempre se había mostrado sumamente cauto fuera del estrecho círculo de sus amigos, sus ideas eran bien conocidas y él lo sabía. Ya el

decreto de excomunión le atribuye «horrendas herejías»[18]. Los curiosos que se infiltraban en la tertulia que algunos españoles, como Reinoso, Juan de Prado y Pacheco, mantenían en casa del caballero canario, Don José Guerra, durante los años siguientes en Amsterdam, y a la que asistía Spinoza, sacaban la impresión de que no practicaba ninguna religión y de que su dios era más bien filosófico o teórico[19]. Tres años después, es decir, en 1662, él mismo confiesa a Oldenburg que no se decide a publicar sus escritos por temor a los teólogos. «Pues temo, le dice, que los teólogos de nuestra época se ofendan y me ataquen con el odio y vehemencia que les es habitual»[20]. Sus temores no eran infundados, como lo confirma un curioso hecho, que va más allá de lo puramente anecdótico y que tuvo lugar en 1665, el mismo año en que Spinoza comenzó a redactar su tratado. Un grupo de feligreses de Voorburg dirigió al gobierno de Delf un escrito, presentado por el hospedero de Spinoza, Daniel Tydeman, solicitando determinado pastor para su parroquia. Al tener noticia de ello, otro grupo, netamente conservador, envió un escrito de réplica. Para mejor desautorizar esa solicitud, atribuían su redacción al propio Spinoza, al que calificaban de «ateo, es decir, un hombre que desprecia toda religión, y un instrumento perjudicial en esta república»[21]. Tres años más tarde, cuando ya el tratado estaría casi ultimado, Adriaan Koerbagh fue interrogado, durante su proceso, sobre la participación de Spinoza en sus escritos, claramente antirreligiosos. Y hay que reconocer que, aunque Koerbagh lo haya negado, la impronta spinoziana está clara en conceptos como sustancia, profecía y milagro, transmisión de la Escritura, etc.[22]

Estos hechos ponen de manifiesto que, efectivamente, Spinoza tenía fama de ateo, primero entre los judíos, después

entre católicos españoles, y, en el momento en que se puso a redactar su obra, entre los calvinistas. No nos revelan, sin embargo, cuál era el verdadero significado de esa acusación. La correspondencia con Blijenbergh, mirada hasta hace poco con excesivo desdén por los estudiosos, nos desvela la verdadera génesis de dicha fama y, al mismo tiempo, del *Tratado teológico-político*. Este curioso personaje, comerciante de granos en Dordrecht y aficionado a la metafísica, se dirigió el 5 de diciembre de 1664 a Spinoza, rogándole le resolviera ciertas dificultades que le había planteado su obra sobre Descartes, que acababa de ser traducida al holandés y que, según decía, su «estómago no podía digerir bien»[23]. Las dificultades se centraban en el tema del pecado y, más en concreto, del pecado de Adán. Spinoza, que parecía ignorar que el inesperado alumno había publicado el año precedente un escrito rebatiendo «los ataques de los ateos» contra la religión, creyó sintonizar con ese desconocido en el «profundo amor a la verdad»[24]. No sólo le contesta con toda nobleza y en su propia lengua, el holandés, que él escribe con dificultad, sino que le indica que no tema importunarle[25]. Aún más, para aclarar mejor su pensamiento sobre el pecado de Adán, el comentarista de Descartes le adelantó sus ideas acerca de la Escritura y de los profetas. «La Escritura, le dice Spinoza, al estar adaptada al servicio del vulgo, suele hablar al modo humano»; es decir, que los profetas se expresan en forma de parábolas, por ejemplo, cuando dicen que Dios da órdenes como un rey, se irrita y castiga, etc. En cambio los filósofos, que conocen a Dios tal como es, saben que su voluntad se identifica con su entendimiento y que todo fluye necesariamente de su decreto. En consecuencia, el pecado no puede ser una infracción de la ley divina, como si ésta pudiera ser violentada[26].

Blijenbergh captó al instante que la actitud de Spinoza era

diametralmente opuesta a la suya. En su respuesta, sienta, de entrada, que su norma es la de «un filósofo cristiano» y que, según ella, el concepto claro y distinto está siempre supeditado a la palabra revelada[27]. Desde ese momento, el diálogo estaba realmente cerrado y la ruptura era inevitable, puesto que sus discrepancias no se referían a puntos secundarios, sino a «los primeros principios». «Ninguna demostración, ni siquiera la más sólida del punto de vista lógico, le dice Spinoza, tiene valor para usted, a menos que esté acorde con la explicación que usted y otros teólogos, conocidos suyos, atribuyen a la Escritura». Por el contrario, le replica, «a mi mente no pueden venir ideas que me hagan dudar jamás de ella». Y, para dejar más claro su pensamiento, expone su criterio sobre las relaciones entre la razón y la revelación, citando para ello el *Apéndice o Pensamientos metafísicos*, en el que se apoyaba Blijenbergh para atacarle. «Pues, como he dicho ya en el *Apéndice*, …la verdad no contradice a la verdad»[28]. Añadamos tan sólo que Spinoza aún accedió a ser visitado por el importuno corresponsal; mas, como éste insistiera e incluso llegara a ofrecerle un regalo para compensarle, decidió comunicarle que había resuelto zanjar la discusión[29].

Este incidente, cerrado el 3 de junio de 1665, demuestra dos cosas importantes. Primera, que por esas fechas Spinoza ya tenía bien perfiladas, si no incluso redactadas, sus ideas sobre la profecía y sobre las relaciones entre filosofía y teología, que son la clave de la primera parte de su tratado. Segunda, que él mismo tenía conciencia de que esas ideas ya estaban apuntadas en el *Apéndice* de 1663. He aquí el texto aludido en la carta a Blijenbergh. «La verdad no contradice a la verdad, ni puede la Escritura enseñar tonterías, como suele imaginar el vulgo. Pues, si halláramos en ella algo que fuera contrario a la luz natural, podríamos rechazarlo con la misma

libertad con que rechazamos el Corán o el Talmud. Pero no seremos nosotros quienes pensemos que en la Sagrada Escritura se puede encontrar algo que repugne a la luz natural»[30]. Cuáles sean esas tonterías nos lo aclara, casi con los mismos términos, una de sus cartas a Blijenbergh. Contraponiendo su opinión a la de ciertos «teólogos vulgares» que, como los socinianos, interpretan la Escritura a la letra y la consideran infalible en todos sus detalles, dice Spinoza: «mucho más cauto que otros, procuro no atribuirle ciertas opiniones pueriles y absurdas». Y, en el contexto, se refiere, como ya sabemos, al antropomorfismo bíblico o profético[31]. En efecto, si leemos las obras de 1663 a la luz de su correspondencia con Blijenbergh, constatamos que Spinoza ya separa allí la filosofía de la teología[32] y que opta, en consecuencia, o bien por remitir a la teología ciertos temas vidriosos, como la personalidad divina, los milagros y la libertad[33], o bien por rechazar todo antropomorfismo[34].

Los datos que acabamos de recoger y que ponen en relación las ideas de Spinoza con su fama de ateo durante los nueve años que van de su excomunión a la redacción de este tratado, nos permiten valorar en qué sentido habría incorporado en el mismo un escrito anterior, redactado en español y titulado *Apología para justificarse de su abdicación de la sinagoga*. La noticia de este escrito, difundida por Bayle (1697) y transmitida por los biógrafos de Spinoza, Johannes Nicolaus Colerus (1705) y Jean Maximilien Lucas (1719), no es admitida por todos[35]. Sin embargo, aunque Colerus dice no haber podido confirmarla, ya constaba en las memorias de los alemanes Stolle y Hallmann (1704) y diez años antes en un escrito del teólogo de Leiden Salomon van Til (1694), del que la había tomado Bayle. No creemos que quepa dudar de dichos testimonios, sobre todo, cuando Stolle nos informa de

que el mismo librero Rieuwertsz (hijo), amigo y editor de Spinoza, reconoció haber tenido en sus manos el manuscrito. Si damos crédito a estas noticias, que más bien se complementan que se contradicen, se trataría de un escrito largo y de tono duro, dirigido a los judíos. Como sus amigos le habrían desaconsejado publicarlo, Spinoza lo habría recogido, en forma más clara y concisa, en el tratado de 1670[36].

Es razonable, pues, pensar que ciertos análisis bíblicos, de carácter sumamente técnico, y algunas páginas consagradas a la historia del pueblo hebreo le hayan servido de materiales[37], puesto que, como el mismo Spinoza se encarga de recordarnos, él no abandonó nunca el estudio de la Biblia[38]. Baste señalar aquí cuatro datos. La formación que recibiera en las escuelas rabínicas, estaba centrada en el aprendizaje de la lengua hebrea y la española, y en el estudio del *Antiguo Testamento* y del Talmud[39]. Los testimonios sobre la *Apología* y otros sobre las relaciones de Spinoza con Juan de Prado están acordes en confirmar que, en los años posteriores a su excomunión, seguía indagando el verdadero sentido del judaísmo y de la religión en general[40]. Las cartas a Oldenburg y a Blijenbergh revelan que la Escritura y los profetas eran objeto de sus meditaciones entre 1661-1665. Finalmente, la composición de esta obra le exigió a su autor más de cuatro años de trabajo. Tal importancia concedía él a los temas bíblicos, que aun después inició una traducción personal del *Pentateuco* al holandés, la redacción de una *Gramática* hebrea y añadió algunas notas, llamadas «notas marginales» al texto de 1670[41]. Todo ello nos obliga a afirmar que la obra que presentamos, no fue producto de un ensamblaje precipitado de textos previos, sino fruto de una laboriosa y lenta redacción que recogía una vida de estudio y reflexión.

3. *Publicación del* Tratado *y primeras reacciones*

Cuando apareció el *Tratado teológico-político*, las ideas de Spinoza sobre los teólogos y la Escritura eran conocidas, no sólo de amigos como J. P. Beelthouwer y Adriaan Koerbagh[42], sino también de personajes tan poco dispuestos a no divulgarlas como el secretario de la *Royal Society*, Henry Oldenburg, cuyo cargo le convertía en una especie de agente de noticias culturales y políticas, y el calvinista desenmascarado, Willem van Blijenbergh, que estaría esperando que apareciera la obra para criticarla. Por lo demás, el mismo Spinoza desvelaba en el texto sus móviles e intenciones, aludiendo al ambiente de Holanda y vinculándose veladamente al grupo de intelectuales que apoyaban a Jan de Witt. Con suma maestría y habilidad asocia, desde las primeras líneas, religión y política, mejor dicho, falsa religión y falsa política, a las que da el nombre de superstición y de monarquía, apuntando con sus dardos a los calvinistas y orangistas. El miedo, dice, hace que los hombres sean naturalmente supersticiosos y que atribuyan a los dioses todo hecho extraordinario. De ahí que los reyes hayan favorecido, desde antiguo, ese sentimiento, creándose una aureola de divinidad para mejor manejar a la masa. Eso mismo, añade, hacen en nuestros días los cristianos y especialmente los eclesiásticos. Lejos de practicar la caridad, se dejan arrastrar por la avaricia y la ambición. Como su único objetivo es adquirir prestigio ante el pueblo ignorante, apoyan sus ideas en la Escritura y persiguen como herejes a quienes no las comparten. A tal extremo han llegado en su afán de medro, que no sólo discuten a la autoridad civil el derecho de potestad suprema, sino que incluso intentan arrebatárselo[43].

He ahí cómo la situación holandesa, antes descrita, es la

que mueve a Spinoza a publicar este tratado. Por un lado, la arrogancia de los calvinistas le inspira gran inquietud. «Éstos son los pensamientos que me embargaban: que la luz natural no sólo es despreciada, sino que muchos la condenan como fuente de impiedad; que las lucubraciones humanas son tenidas por enseñanzas divinas, y la credulidad por fe; que las controversias de los filósofos son debatidas con gran apasionamiento en la Iglesia y en la Corte, y que de ahí nacen los más crueles odios y disensiones, que fácilmente inducen a los hombres a la sedición»[44]. Por otro, en cambio, el régimen liberal de Jan de Witt le hace vibrar de entusiasmo. «Nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad de opinar y de rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce». La actitud a tomar no le ofreció, pues, la menor duda: defender la libertad frente a la intolerancia. Spinoza lo dice aludiendo a las dos partes del tratado. «Tuve que señalar, en primer lugar, los principales prejuicios sobre la religión, es decir, los vestigios de la antigua esclavitud. Después, tuve que indicar también los prejuicios acerca del derecho de las supremas potestades; son muchos, en efecto, los que tienen la insolencia de intentar arrebatárselo y, bajo la apariencia de religión, alejar de ellas el afecto de la masa, sujeto todavía a la superstición pagana, a fin de que todo se derrumbe y torne a la esclavitud»[45]. No se podía denunciar de forma más nítida y tajante la intromisión de la Iglesia calvinista en la política liberal de Jan de Witt y el peligro que eso implicaba: la sedición, primero, y la ruina del Estado y el caos, después.

Las reacciones no se hicieron esperar. Los teólogos luteranos, desde Alemania, y los eclesiásticos calvinistas, desde Holanda, coincidieron en la condena. El 8 de mayo de 1670, el libro ya había llegado a Leipzig y había sido leído con

toda detención. El profesor de teología de la universidad, Jacob Thomasius, maestro de Leibniz, pronuncia en esa fecha un discurso *Contra el anónimo sobre la libertad de filosofar*, en el que revela un conocimiento muy preciso de su contenido. Thomasius asocia la teología del tratado de Spinoza con la de Herbert Cherbury, su política con la de Hobbes y su crítica bíblica con la de Isaac de la Peyrére. Al discurso de Thomasius siguió, el 1 de junio, otro de su colega de Facultad, Fredrich Rappolt, y, en agosto, una carta del pastor Johannes Melchior, en la que disimulaba el nombre de Spinoza bajo la máscara de «Xinospa»[46].

Si eso sucedía en Alemania, con mucha mayor razón en la patria del autor. Así lo deja entender una carta de Fridrich Ludwig Miegius que, con fecha 28 de junio, se hace eco, en Heidelberg, de que en Holanda ha aparecido un escrito que «solivianta a las masas», porque se aleja de la verdadera religión, tal como la enseña la Escritura[47]. De momento, sin embargo, los intelectuales holandeses guardaban un extraño silencio, probablemente porque el talante liberal de Jan de Witt impedía que se desataran las iras contra su amigo. El único testimonio con que contamos, en este primer año en Holanda, es una carta del filósofo de Utrecht, Franz Burman (julio 1670), en la que pide al hebraísta Jacob Alting que refute ese «pestilentísimo libro»[48]. Algo similar es lo que hizo el cirujano de Rotterdam, Jacob Ostens: se dirigió al teólogo L. van Velthuysen para que le diera su juicio sobre el tratado de Spinoza (Ep 42).

Pero, mientras los intelectuales callaban, los pastores calvinistas tomaban medidas oficiales para presionar sobre las autoridades civiles a fin de que prohibieran la obra. La primera de que tenemos noticia, es la del Consejo parroquial de Amsterdam. En una sesión extraordinaria del 30 de junio

de 1670, decide llamar la atención de las autoridades eclesiásticas sobre el descontrol en la edición de libros y, concretamente, «sobre el pernicioso libro titulado *Tractatus theologico-politicus*». En poco más de un mes, reiteran la misma denuncia cuatro sínodos eclesiásticos, que califican la obra de blasfema. Sin embargo, las autoridades de La Haya no parecen inquietarse. Sólo un año más tarde, el 24 de abril de 1671, se hacen eco de tales quejas los Estados de Holanda, pero se limitan a constituir una amplia comisión informativa[49].

Es de suponer que Spinoza estaba al corriente de algunas de esas gestiones a través de sus amigos de Amsterdam, Rieuwertsz y Hudde, o de La Haya, Van der Spyck o el mismo Jan de Witt. Es bien significativo que, dos meses antes de que los Estados de Holanda decidieran recoger información en varias ciudades sobre el tratado, Spinoza se dirigió a su amigo de Amsterdam, Jarig Jelles, para rogarle que impidiera por todos los medios que se publicara la traducción holandesa de la obra, que ya debía estar lista para la imprenta. «Este ruego, le decía, no es solamente mío, sino también de muchos de mis conocidos y amigos, que no verían de buen grado que se prohibiera este libro, como sin duda ocurriría, si se publicara en holandés» (Ep 44). No es infundado suponer que entre esos amigos estaba el propio de Witt, ya que la petición de prohibir el libro estaba en la Corte desde agosto de 1670[50]. El temor de Spinoza no era infundado. Durante todo ese tiempo, no sólo prosiguieron las denuncias eclesiásticas, sino que, en 1672, cuando ya era inminente la caída de Jan de Witt, aparecieron panfletos en los que se le hacía directamente responsable de la publicación y difusión del tratado de Spinoza[51]. Cuando, el 20 de agosto de ese mismo año, el amigo y protector caía en la calle asesinado a manos de una turba enfurecida, el filósofo debió sentirse arrinconado y

desvalido. Su reacción no podía ser otra que la recogida por Leibniz durante su visita a Spinoza, tres meses antes de su muerte, en La Haya: salir en plena noche a la calle y poner un cartel que dijera «ultimi barbarorum». Claro que su lema «caute» y el consejo de su hospedero se lo desaconsejaron. De lo contrario, hubiera corrido la misma suerte que el Gran Pensionario[52].

Pese a la abierta oposición o quizá por ella, el libro era solicitado por el público, y Rieuwertsz acudía a todo tipo de artilugios para reeditarlo y distribuirlo, de suerte que el análisis de sus variantes constituye un pequeño galimatías, al que algunos estudiosos han prestado gran atención. En efecto, en 1672 tiró Rieuwertsz una segunda edición *in* 4.º, como la *editio princeps*, de la que existen dos variantes. Y, tras la muerte de Jan de Witt, puso a los ejemplares que le quedaban la fecha original. Por otra parte, en 1673, editó de nuevo la obra, pero ahora *in* 8.º y unida a *Philosophia S. Scripturae interpres* de su amigo L. Meyer, e intentó camuflarla bajo tres títulos totalmente distintos de su contenido real y nombres de autores conocidos: *Francisci Henriquez de Villacorta… Opera chirurgica omnia* (Amsterdam, *apud* Jac. Paulli); *Danielis Heinsii Operum historicorum collectio* (Leiden, *apud* Isaacum Herculis); *Totius medicinae idea nova seu Francisci de la Boe Sylvii Opera omnia* (Amsterdam, *apud* Carolum Gratiani). Ante la denuncia del fraude, hecha por el Consejo de Amsterdam el 8 de diciembre de 1673, Rieuwertsz puso a algunos ejemplares el título correcto y la fecha de 1674, y todo ello manipulado a fin de dar la impresión de que la obra estaba impresa en Inglaterra, a cuyo mercado iba destinada; a otros ejemplares les puso después la portada original, mas en caracteres algo reducidos. Finalmente, después de la prohibición oficial de la obra por la Corte de Holanda, el 19 de julio de 1674, consiguió el hábil editor lanzar otras dos

ediciones *in* 4.º, probablemente después de las *Opera posthuma*. Existen, pues, cinco variantes de la edición *in* 4.º y otras cinco de la edición *in* 8.º, pero alternándose en el tiempo[53].

Esos múltiples avatares y disfraces demuestran, por un lado, que la obra se leía y, por otro, que la represión era fuerte. Su punto culminante fue la prohibición oficial a que acabamos de aludir. Esa prohibición dejaba, por fin, el campo libre para que los pensadores holandeses criticaran abiertamente un tratado que, hasta el momento, sólo Velthuysen había enjuiciado en su respuesta a Jacob Ostens, remitida por éste a Spinoza. Y, en efecto, ese mismo año (1674), aparecieron en Holanda las monografías de Jacob Batalerius, Reiner van Mansveldt y Willem van Blijenbergh y, en Jena, la de Johannes Musáus. En los tres años siguientes, hasta la muerte de Spinoza, siguieron las críticas: en 1675, la del tejedor de Rotterdam, Johannes Bredenburg; en 1676, las del colegiante de Amsterdam, Franz Kuyper, y la del teólogo luterano de Augsburgo, Theophilus Spizelius; en 1677, la de Pieter van Mastrich. Como, no obstante las críticas y la prohibición oficial, la obra seguía en el mercado, los calvinistas reiteraban machaconamente sus denuncias en consejos parroquiales, comarcales y provinciales. Freudenthal recogió, para esos tres años, unas quince denuncias, procedentes de La Haya, Leiden, Utrecht, Dordrecht, Gelden, Friesland, etc.[54]

Mientras fuera se libraban estas batallas, Spinoza vivía retirado en casa de su huésped y amigo, Hendrik van der Spyck, entregado a la redacción de la *Ética*. Si muchos combatían sus ideas, otros, como el príncipe Condé[55] y Leibniz (Ep 45,70,72), sentían curiosidad por conocerle personalmente, y otros le consideraban digno de ocupar una

cátedra de filosofía en Heidelberg (Ep 47). Por encima de esos pequeños y quizá falsos honores, Spinoza, sin embargo, prefería mantener la pequeña parcela de libertad que su retiro y prudencia le garantizaban (Ep 48). Pero, aun en su retiro, le seguían acechando, como lo revela su decisión de no publicar la *Ética*, que tenía lista para la imprenta en agosto de 1675. Él mismo se lo explicó en una carta a Oldenburg: «En el momento en que recibí su carta del 22 de julio, partí para Amsterdam con la intención de mandar imprimir el libro del que le había hablado en otra carta. Mientras hacía estas gestiones, se difundió por todas partes el rumor de que un libro mío sobre Dios estaba en prensa y que yo intentaba demostrar en él que no existe Dios… Algunos teólogos… aprovecharon la ocasión para querellarse ante el príncipe y los magistrados. Cuando me enteré de todo esto por hombres dignos de crédito, que me dijeron, además, que los teólogos me tendían por todas partes asechanzas, decidí diferir la edición que preparaba, hasta ver en qué paraba el asunto»[56]. Efectivamente, hoy sabemos que, el 21 de junio de ese mismo año, el consejo parroquial de La Haya, donde él vivía, había decidido investigar si Spinoza tenía en la imprenta un libro, a fin de impedir que se publicara[57]. Por otra parte, el 14 de agosto, el profesor de Leiden, Theodor Rijckius, escribió a un magistrado de Dordrecht, Adriann Blyenburg, pidiéndole que impidiera su publicación[58]. Es obvio que el filósofo tuvo noticias de esas maniobras.

Spinoza terminó sus días sin poder editar la *Ética*, que apareció, el mismo año de su muerte, en las *Opera posthuma*. En cuanto al *Tratado teológico-político*, puesto en el *índice de libros prohibidos* el 3 de febrero de 1679, ya había sido traducido en 1678 al francés por Saint-Glain y publicado bajo tres falsos títulos. La traducción inglesa apareció en 1689, la holandesa en 1693, la alemana en 1787, la italiana en 1875 y la

española en 1878.

4. Significado histórico del Tratado

Una recta valoración de esta obra exigiría una síntesis previa de sus ideas maestras y una confrontación con otros estudios de crítica bíblica y de filosofía política, lo cual cae fuera del marco de una Introducción. Nos limitaremos, pues, a señalar aquellas ideas que nos parecen las más originales y también las más actuales de éste tan célebre como debatido tratado.

Cuando Spinoza emprendió la composición de esta obra, su sistema estaba ya perfectamente definido. El tema religioso-político aquí abordado se inscribe dentro de ese sistema y, de hecho, Spinoza recoge tres de sus ideas fundamentales que marcan la orientación del tratado. En primer lugar, la idea de necesidad le sirve para exponer su concepto de ley divina natural y de derecho natural y para rechazar la idea tradicional de milagro como hecho sobrenatural. Esa doctrina y su fundamento, la reducción de la voluntad al entendimiento en Dios, ya estaba expuesta con todo rigor en sus *Pensamientos metafísicos*, así como en el *Tratado breve*. Otra idea importante es la distinción entre imaginación o experiencia y entendimiento o razón, expuesta en la segunda parte de la *Ética* (ya redactada) y en el *Tratado de la reforma del entendimiento*. Ella le da la clave para la definición de profecía como conocimiento imaginativo, por palabras o imágenes, es decir, por signos, y de certeza profética como certeza moral, intermedia entre la incertidumbre imaginativa y la certeza matemática o racional (cap. 1 y 2). Esa idea le ayuda, además, a perfilar el concepto de historia o, más concretamente, de historias de milagros (cap. 5 y 6) y, sobre todo, para distinguir entre fe y razón, teología y filosofía (cap. 14-15). Cabe apuntar, finalmente, la

idea de que la sociedad y el Estado son necesarios, idea esbozada en la cuarta parte de la *Ética* y expuesta reiteradamente en este tratado[59].

Lo que aporta el *Tratado teológico-político* al sistema de Spinoza y por lo que ocupa un puesto privilegiado en la historia del pensamiento, son sus ideas religiosas y políticas. En nuestra opinión, dos intuiciones presiden el tratado: que la política de esa época estaba condicionada y deformada por la religión, y que ésta hay que estudiarla en sus fuentes, en la Biblia. La primera es una intuición histórica que, a decir verdad, saltaba a la vista, no sólo en las monarquías española y francesa, sino también en las repúblicas holandesa e inglesa. Hobbes y Grocio, Velthuysen y los hermanos van Hove se le habían adelantado en defender la necesidad de un único poder supremo, que debía ser el Estado. La segunda era una intuición teórica o metodológica de largo alcance, favorecida sin duda por su educación judía, centrada en la Escritura, y por la doctrina protestante que, al prescindir de toda autoridad institucional, ponía todo el acento en la lectura directa de los textos bíblicos. A diferencia de muchos teóricos ilustrados que, como Locke y Hume, Toland y Collins e incluso Lessing y Herder, se perdían con frecuencia en razonables discursos o diálogos sobre la racionalidad o irracionalidad del cristianismo, Spinoza toma conciencia de que se trata de un hecho histórico y decide analizarlo en sus fuentes primitivas, los textos del *Antiguo* y del *Nuevo Testamento*. Esa metodología le ofrece, además, un modelo, el Estado hebreo, con el que contrastar el modelo del Estado cristiano contemporáneo.

La convicción de que la religión, cristiana y judía, es un hecho histórico, lleva a Spinoza a elaborar un método general de hermenéutica bíblica y a ponerlo a prueba en ciertos temas

candentes, como las ambigüedades del idioma hebreo, la autenticidad del *Pentateuco*, la compleja composición de los libros históricos, la fijación del canon, etc. La Escritura, dice Spinoza, no es una carta enviada por Dios del cielo a los hombres. Es un conjunto de textos que hay que analizar con el mismo rigor con que examinamos el nitro, la sangre o las pasiones humanas. Para comprender esos textos, hace falta conocer a fondo la lengua hebrea, averiguar quiénes fueron sus autores y en qué épocas los redactaron, cómo nos fueron transmitidos y cómo, en fin, fueron fijados en un canon de libros sagrados. Sólo cuando hayamos trazado esa historia de los textos, podremos hacer una síntesis de sus ideas básicas: profecía, ley y milagro, Dios y hombres, salvación por la fe o por las obras. Y sólo después podremos emitir nuestro juicio sobre cada uno de estos conceptos (cap. 7).

Este método histórico-crítico lleva a Spinoza a la convicción de que la Biblia no es «el Libro», de que habla la tradición judía y cristiana, sino una multitud de libros, de autores distintos y desconocidos, redactados a lo largo de unos dos mil años, retocados con frecuencia y cuyo canon no fue establecido hasta poco antes de la era cristiana. Esos libros, además, están compuestos a partir de fuentes judías, como las *Crónicas de los reyes de Judá y de Israel*, pero también de fuentes extranjeras, como las crónicas persas o babilónicas. El *Deuteronomio* sería el núcleo primero del *Pentateuco*, pero sólo el texto de la alianza y el *Cántico* provendrían de Moisés. En ciertos libros, como *Daniel* y *Job*, hay influencias lingüísticas e ideológicas extranjeras, mientras que otros, como *Proverbios* y *Eclesiastés* (atribuidos al filósofo Salomón), manifiestan una mentalidad más depurada que los mismos profetas. Pues lo que caracteriza a éstos no es, en definitiva, su ciencia y sabiduría, sino su viva imaginación y su virtud, que les permiten mover al pueblo a la piedad y a la

justicia (cap. 8-10).

Pero una cosa es la crítica histórica y textual, de la que Spinoza es el verdadero creador, y otra la crítica doctrinal, para la que no estaba exento de ciertos prejuicios. Su animadversión a todo lo que suene a rabino y fariseo, a pontífice o iglesia, y su mentalidad científica y matemática le hacían poco permeable a lo específicamente religioso en el sentido judío y cristiano, de adoración de un Dios personal y transcendente. Para Spinoza el Dios de la Biblia es un Dios antropomórfico, es decir, hecho a imagen del vulgo, o más concretamente, del pueblo judío, inculto y habituado a la esclavitud. La religión del *Antiguo Testamento* es una religión al servicio de una política nacionalista, religión legalista y centrada en la obediencia. La religión del *Nuevo Testamento*, originalmente interior y universal, centrada en el amor y la justicia, se ha desvirtuado a lo largo de los siglos: el afán por la especulación ha suscitado discusiones y ha dado origen a las sectas; el afán de mando y la ambición han convertido a la Iglesia en un Estado cristiano que se enfrenta al Estado. En el mundo judío, Spinoza trae a primer plano el odio a los extranjeros y de los extranjeros; en el mundo cristiano, la especulación y la ambición. El temor y la veneración a Yavé, la fe y el amor a Cristo no aparecen por ningún lado. El Dios del Sinaí es una visión exclusiva de Moisés, la cual le revistió de una aureola divina ante el pueblo; Jesús de Nazaret no es el Hijo de Dios ni el Cristo de algunas Iglesias, sino un personaje excepcional en el que se manifestó de forma única la sabiduría divina. Si con su método hermenéutico Spinoza se adelantó en dos siglos a Wellhausen y a Gunkel, en su visión del judaísmo y del cristianismo es precursor de las historias de la humanidad al estilo de Herder y de Hegel y de las vidas de Jesús, al estilo de Strauss y de Renán.

Como es obvio, todas estas ideas no salieron del cerebro de

Spinoza como Atenea de la cabeza de Júpiter, sino que se inspiran en grandes precursores. Él mismo cita a tres célebres judíos: Ibn Ezra, Maimónides y Alfakar. A los que hay que añadir, como dijera su primer lector, Jacob Thomasius, los nombres de Herbert Cherbury, Isaac de la Peyrére y, sobre todo, Hobbes. El mérito de Spinoza es haber construido, con esas sugerencias dispersas y parciales, una metodología general, que aún hoy es válida, y haber obtenido los primeros resultados, muchos de los cuales aún hoy son aceptables[60].

En el campo político, Spinoza cuenta con una amplia información histórica y teórica. Aparte de Flavio Josefo para el mundo judío, Quinto Curcio para Alejandro Magno y Tácito para Roma, cuenta con Maquiavelo y Hobbes, Grocio y van den Hove, Tomás Moro y Antonio Pérez para el mundo moderno. Su discurso está presidido por dos ideas que corren paralelas a lo largo de toda la obra. Por un lado, la necesidad de la libertad de pensamiento, la cual sólo tiene cabida en un Estado democrático; por otro, la idea del Estado como poder supremo (*supremae potestates*), único garante de la unidad y de la seguridad y, en definitiva, del pacto social que lo constituye. Bajo el punto de vista metodológico, su originalidad estriba en que la urdimbre de su tratado está formada por dos hiladas tan distantes y dispares como son la antigua historia de Israel y la política contemporánea de Jan de Witt, apenas hilvanadas con ciertas alusiones críticas al papado. Bajo el punto de vista teórico, en que, con elementos tan dispares, logra una visión totalmente moderna y actual del Estado, como Estado democrático, fruto del pacto y orientado a la paz, en el que se conjugan y equilibran mutuamente la libertad de los individuos y la seguridad del Estado.

El argumento central del tratado es el siguiente: si la religión deja al individuo plena libertad de pensamiento, el

Estado debe concederle igualmente plena libertad de expresión. Los verdaderos enemigos del Estado spinoziano son la tiranía, que casi le resulta inimaginable, por inhumana, y el sectarismo, al que identifica con la ruina y el caos. El Estado de Spinoza no es utópico, para hombres que fueran sólo razón. Es un Estado realista, para hombres sometidos a todo tipo de pasiones e intereses. La misión de la autoridad suprema es que los hombres, arrastrados por pasiones contrapuestas, se dejen guiar por la razón, es decir, por la ley suprema de la común utilidad. El Estado se mantendrá siempre que converjan la utilidad de los súbditos y la suya propia. Pues la utilidad es la norma suprema de los individuos y de los Estados; pero la suprema utilidad es la de los súbditos. Si las supremas potestades, sólo atentas a la razón de Estado, olvidan esa utilidad, su gobierno será despótico y durará poco, porque no estará apoyado en el pacto social, que es su fundamento. Si, por otra parte, identifican la común utilidad con la de una secta (hoy diríamos partido), con la que intelectualmente simpatizan, provocarán las iras de las personas más nobles y las discordias sociales que conducirán igualmente al caos. Nada combate Spinoza con más dureza que el sectarismo intelectual en la política, y la experiencia demuestra que nada es más pernicioso y difícil de evitar.

El objetivo de este tratado no es, sin embargo, ni la religión ni la política, por sí mismas y aisladas, sino la relación entre ambas. Fue, como hemos dicho, la intromisión de los calvinistas en la política liberal de Jan de Witt, la que le impulsó a defender, por un lado, la libertad de filosofar y, por otro, la supremacía del Estado. Se diría que Spinoza halló la solución reduciendo la religión a algo puramente interior y de carácter imaginativo. Una religión sin institucionalizar y sin racionalizar dejaría plena libertad a la política, que sólo actúa sobre las acciones externas, y a la filosofía, que se mueve a

nivel racional. Creemos, no obstante, que esa afirmación está más matizada en el tratado. En primer lugar, porque la religión de Spinoza no es sólo la religión imaginativa y popular, religión pietista y romántica, sino también la que podría llamarse religión intelectual, religión del sabio, centrada en el amor intelectual de Dios. En segundo lugar, porque la religión popular no es para él puramente interior, de pura fe, sino religión de obras, aunque sólo sea porque la imaginación, igual que la razón, es activa por naturaleza y tiende a expresare en signos externos. En una palabra, Spinoza ni ha suprimido toda religión ni la ha subordinado totalmente a la política ni siquiera a la filosofía. En cuanto interior, la religión escapa a la política; en cuanto imaginativa, escapa a la filosofía. Así, pues, con el mismo derecho con que el intelectual es libre de defender sus ideas, lo es el vulgo para vivir su religión. La filosofía, reconoce Spinoza, es incapaz de probar el dogma fundamental de la teología, la salvación por la sola obediencia, es decir, por la fe y las obras; y sin embargo, ese dogma es necesario en la práctica. La doctrina de los dos géneros de conocimiento, que constituye la clave de la ética spinoziana, nos da, pues, la pauta para entender también su filosofía religiosa y política[61].

Aunque no suprima la religión, el *Tratado teológico-político* constituyó en su momento una auténtica revolución intelectual. En él se enfrentan dos concepciones de la vida humana, la religiosa o confesional y la laica, en un momento crucial de la historia europea: entre la Reforma religiosa, que condujera a Westfalia, y la Revolución política, que conducirá al Estado laico. La Iglesia, que había sido la institución representativa de la religión y que ejercía las veces de Dios en la sociedad, queda ahí suplantada por la política, a nivel social, y por la filosofía, a nivel individual. Han pasado los tiempos de las monarquías revestidas de carácter divino y de

la sociedad teocrática, y comienza la época de las democracias, apoyadas en el voto popular, y de la sociedad laica. Spinoza, con este tratado, cierra *ante litteram* la época del absolutismo monárquico y de las reformas religiosas y abre los tiempos de la democracia y de las reformas sociales. Locke y Rousseau, los grandes teóricos del nuevo régimen, tienen con él grandes deudas, no confesadas, pero indiscutibles.

5. Nuestra traducción

Han pasado diecisiete años desde que fuera publicada nuestra traducción de este tratado (1986). Un período de tiempo suficiente para que, en cualquier ámbito de la vida humana, tanto individual como cultural, se produzcan cambios y novedades. Y así sucede efectivamente en este caso. En lo personal, sólo quisiéramos expresar aquí el deseo de que el *conatus* que, según Spinoza, constituye la esencia misma de todo ser, alcanzara en nosotros el nivel de *fortitudo animi* y se manifestara en esta nueva edición con la fuerza, la vitalidad y el optimismo con que, según creemos, lo hacía en aquélla.

En lo cultural, los cambios son más visibles y numerosos. E interesan más al estudioso. Entonces, Spinoza era todavía muy poco conocido en nuestro país y, lo que es más grave, apenas si existían los instrumentos y el clima necesarios para intentar conocerlo. El tercer centenario de su muerte (1977) era quizá el mejor síntoma. En otros países había impulsado la celebración de numerosos congresos, la publicación de obras colectivas y de números especiales de revistas, monografías, bibliografías y léxicos, y, en fin, de traducciones de las obras originales del autor. En el nuestro, en cambio, apenas logró ser presentado al gran público en cuatro o cinco notas de prensa, que trazaban una semblanza del filósofo, dejaban constancia de unas conferencias en los centros donde

enseñaban los primeros especialistas, o relataban el viaje de algún curioso a Holanda. Pero, eso sí, en el interior de esa pequeña hojarasca, sonaba la reclamación entusiasta del «Spinoza» o «Espinosa» español[62].

Hoy el panorama spinoziano es, también entre nosotros, mucho más rico. La prueba más visible es que la bibliografía en español sobre Spinoza, entonces conocida, no pasaba de unas decenas de títulos; hoy, en cambio, alcanza más de cuatrocientos. Y es que, en menos de tres lustros, se han celebrado aquí cuatro congresos internacionales y se han publicado ya las actas de tres de ellos; se ha fundado, a imitación de otros países, la sociedad Seminario Spinoza, que celebra sus asambleas anuales y publica los *Cuadernos del Seminario Spinoza* y el *Boletín de Bibliografía Spinozista*; y, sobre todo, se han adquirido ricos fondos bibliográficos en las universidades y se han redactado en ellas numerosas tesis. En una palabra, de un Spinoza, cuyo nombre era una simple añoranza patriótica y cuyo sistema se reducía al tópico de panteísta, se ha pasado a un Spinoza vivo y familiar, cuyas obras están al alcance de la mano y cuyas ideas sobre el método científico y hermenéutico, sobre los afectos y el psicoanálisis, sobre la política y la democracia liberal, sobre la religión y la Biblia, están de actualidad[63].

En consecuencia, esta edición mantiene lo sustancial de la primera, tanto en el método como en el contenido; pero omite o modifica aquellos elementos que ya no son necesarios o han cambiado. En cuanto al texto de Spinoza, nuestra traducción quisiera merecer, en cuanto ello es posible en una versión no original, los calificativos de objetiva y crítica. Tanto para el texto, cuya génesis hemos referido brevemente, como para las notas marginales añadidas posteriormente por el autor, hemos seguido la edición crítica de Gebhardt. No

obstante, así como para nuestra primera traducción nos habían prestado una ayuda muy notable la traducción francesa de Appuhn y la alemana de Gebhardt/Gawlick, para esta revisión hemos cotejado numerosos datos con la excelente edición francesa de J. Lagrée y P. Fr. Moreau, cuya información ha superado a todas las que le precedieron. En cuanto a las varias ediciones españolas, todas las cuales se limitan a reproducir la de Emilio Reus y la de Julián Vargas y Antonio Zozaya, hechas a finales del pasado siglo, de poco o casi nada nos han servido.

Hemos prestado, además, especial atención a las dificultades típicas de este tratado, y que giran en torno al hecho de que Spinoza se sirve del marco bíblico, particularmente del *Antiguo Testamento*, para exponer sus ideas sobre la religión y la política. Esto lleva consigo que cita gran cantidad de textos de la Escritura, que más de una vez se suceden unos a otros a lo largo de varias páginas y que contienen alusiones a personajes poco conocidos y difíciles de situar en el tiempo. Por otra parte, siguiendo un criterio habitual en él, Spinoza ha querido conservar el vocabulario usual, de procedencia varia (judía o cristiana, romana o moderna), para expresar sus propias ideas, que rompen, sin embargo, con la concepción tradicional a la que van ligados. De ahí que se le haya acusado de utilizar «un sutil procedimiento de talmudista» (entiéndase fariseo)[64]. Y aún cabría añadir una tercera dificultad proveniente de las alusiones a la situación, pasada o presente, de Holanda.

A fin de obviar la primera dificultad, hemos introducido una división más racional en párrafos; hemos destacado en cursiva el título de los libros de la Escritura aludidos así como los textos bíblicos citados literalmente; hemos utilizado una grafía actual y netamente española para los nombres propios;

hemos añadido un cuadro cronológico de la época del *Antiguo Testamento*, así como algunos datos biográficos de Spinoza, aunque en ambos casos de forma más concisa que en la primera edición; hemos elaborado un índice de citas bíblicas, entre las cuales hemos incluido las simples alusiones, cuya referencia exacta se da en nota a pie de página; y hemos puesto especial cuidado en que en nuestro índice analítico consten, aparte de los conceptos principales, todos los nombres de personas o lugares citados por el autor.

En cuanto a la segunda dificultad, viejo problema del *traductor* / *traditor*, hemos procurado evitar el doble peligro del calco literal y de la libre interpretación. El primero consiste en que el texto traducido no sólo hiere el oído, sino que resulta más difícil que el original; el segundo, en cambio, en que desvirtúa el texto primitivo, sacándolo del medio cultural en que fue concebido y redactado. Quisiéramos, pues, que nuestra versión facilitara el acceso al sentido que el autor quiso dar a su escrito y reflejara, de algún modo, el medio vital (*Sitz im Leben*) en que fue concebido y redactado. En la práctica, sin embargo, es éste un ideal bien difícil de conseguir, por la sencilla razón de que una lengua es la viviente historia cultural de un pueblo, que no tiene una correspondencia biunívoca con ninguna otra. En todo caso, el parentesco de nuestra lengua con la latina, que es la que utilizó en esta obra Spinoza, nos ha revelado que el mantener la etimología a ciertas palabras daba especial fuerza a la traducción. Lo hemos hecho, pues, siempre que hemos podido, pero con cierta flexibilidad.

Citemos algunos ejemplos de los más problemáticos y debatidos: *anima* / alma, *animus* / ánimo (pero también alma, etc.), *mens* / mente (pero también alma), *spiritus* / espíritu; *authoritas* (poco usado) / autoridad; *potestas* / potestad (alguna vez, autoridad), *potentia* / poder; *civitas* / ciudad (a

veces, Estado), *imperium* / Estado (también mando o potestad, en el sentido de «detentar…»), *natio* / nación, *respublica*/ Estado (en el TTP no suele tener el sentido original de «asuntos públicos» y muy rara vez admitiría la traducción de «república», aludiendo a Holanda); *pietas* / piedad (sentido religioso y moral, típico del mundo griego y romano, del judío y cristiano), *salus* / salvación (no, por ejemplo, liberación); *catholicus* / católico (a veces universal, que es su sentido casi exclusivo), *dogma* / dogma (a veces, en plural, enseñanzas: v. «documenta»); *lex civilis, divina, naturae* / ley civil, divina, natural, *peccatum* / pecado (mejor que delito, sentido técnico)[65].

Conscientes de los límites y riesgos que toda opción implica en estos y otros muchos casos, hemos adjuntado a nuestro texto (al margen y entre corchetes) la paginación de la edición crítica de Gebhardt a fin de que el especialista pueda hallar con toda facilidad el texto original. A ello ayudará, igualmente, el índice analítico, cuyos conceptos más complejos hemos procurado estructurar, en cuanto nos fue posible.

Por lo que se refiere, finalmente, a las alusiones de este tratado a la situación de Holanda, hemos procurado aclararlas en esta introducción, así como en las notas correspondientes del texto, cuya localización es fácil de conocer por el índice analítico.

El texto que ahora se ofrece al público no es, pues, una simple reedición, sino una nueva edición, puesto que el texto de cada capítulo ha sido dividido en secciones, cuya articulación va señalada con números romanos y cuyo contenido es descrito en nota; en la traducción no sólo se han corregido algunas erratas, sino que se ha matizado su sentido o su expresión en una centena de casos; la introducción ha

sido puesta al día y, en concreto, los datos biográficos de Spinoza, la cronología del pueblo hebreo en la época del *Antiguo Testamento*, y la bibliografía; el índice analítico ha sido corregido y aumentado; y, en fin, gran parte de las notas han sido redactadas de nueva mano. Sólo nos cabe desear que los lectores den a esta nueva edición tan buena acogida como a la primera.

Vida de Spinoza y datos complementarios

1492	Los judíos son expulsados de España.
1496	Los Países Bajos pasan a la Corona de España (Felipe el Hermoso-Juana la Loca).
1497	Expulsión de los judíos de Portugal.
1566-1573	El duque de Alba, gobernador de los Países Bajos. Las siete provincias del norte de los Países Bajos o «Provincias Unidas» entran en guerra con España y se declaran independientes: «guerra de los ochenta años» (1568-1648).
1568-1579	Portugal anexionado por Felipe II a la Corona de España.
1580-1640	Portugal anexionado por Felipe II a la Corona de España.
1587-1588	Nace en Vidigueira (Alentejo, Portugal) Micael d'Espinoza, padre del filósofo.
1593	Aparecen los primeros judíos en Amsterdam.
1609-1621	Tregua de los doce años entre España y las Provincias Unidas.

	España y las Provincias Unidas.
1618	Micael d'Espinoza en Amsterdam.
1618-1648	Guerra de los treinta años en Europa.
1623 (?)	Micael d'Espinoza se casa con Raquel, hija de Abraham d'Espinoza .
1623, 3 dic.	Muere en Amsterdam una hija de Micael d'Espinoza.
1625-1643	Guerras entre España y las Provincias Unidas.
1627, 21 feb.	Muere Raquel, 1.ª mujer de Micael d'Espinoza.
1628	Micael d'Espinoza se casa con Hanna Débora, su segunda esposa, con la que tiene tres hijos: Miriam (1629), Baruj (1632), Gabriel; quizá también Isaac (mayor) y Rebeca (menor).
1629-1649	Descartes reside en los Países Bajos.
1632,24 nov.	**Nace Baruj de Spinoza en Amsterdam.**
1633	Galileo es condenado por la Iglesia.
1638,6 nov.	Muere Hanna Débora, madre del filósofo.
1640	Uriel da Costa se suicida en Amsterdam.
1641,28abr.	Micael d'Espinoza se casa con Hester d'Espinoza, su 3.ª esposa.
1642	Hobbes: *De cive*.
1647	Grocio: *De imperio summarum potestatum* (postuma). Guillermo II de Orange, «stathouder» de

	Holanda.
1648	Por el tratado de Westfalia (paz de Münster) España reconoce la independencia de las Provincias Unidas (Holanda).
1649,24 sep.	Muere Isaac, quizá hermano mayor del filósofo.
1650,2 jun.	Miriam, hermana del filósofo, se casa con Samuel de Cáceres, con el que tiene un hijo: Daniel.
1651	Hobbes. *Leviatán*.
1651,6 sep.	Muere Miriam, hermana del filósofo, y el viudo Samuel se casa con Rebeca, quizá cuñada suya y hermana menor de Miriam.
1652-1654	Primera guerra entre Holanda e Inglaterra.
1652-1671	Franciscus van den Enden dirige una escuela en Amsterdam.
1653-1672	Jan de Witt, Gran Pensionario de Holanda.
1653,24 oct.	Muere Hester, madrastra del filósofo.
1654,28 mar.	Muere Micael, padre del filósofo.
1655	Baruj Spinoza trabaja con su hermano Gabriel en el comercio familiar.
1655	Isaac de la Peyrére: *Praeadamitae*.
1655-1659	Juan de Prado vive en Amsterdam.
1656,26 jul.	**Baruj de Spinoza es expulsado (herem) de la comunidad judía.**
1659, ag.	La Inquisición española recibe noticias directas sobre Spinoza.

1659	Gabriel, hermano del filósofo, se va a las Antillas; le siguen otros familiares (1678).
1660	Muere Samuel, cuñado del filósofo, y Rebeca acoge a su hijo Daniel.
1661, jul.	Spinoza ya vive en Rinjsburg, cerca de Leiden.
1662	Fundación de la «Royal Society», de la que Herny Oldenburg es Secretario.
1663, abr.	Spinoza se traslada a Voorburg, cerca de La Haya.
1663, sep.	Spinoza publica *Principios de filosofía de Descartes* y *Pensamientos metafísicos*.
1664	Aparece la traducción holandesa de la obra anterior.
1665-1667	Segunda guerra naval entre Holanda e Inglaterra.
1665	Spinoza interrumpe la redacción de la *Ética* e inicia el *Tratado teológico-político*.
1666	Ludowijck Meyer: *Philosophia, Sacrae Scripturae interpres*.
1669/1670	Spinoza se traslada a La Haya.
1670, en.	Aparece el *Tratado teológico-político*.
1671, feb.	Spinoza impide la traducción holandesa del *Tratado teológico-político*.
1672-1678	Francia invade Holanda.
1672,20 ag.	Jan de Witt es asesinado por las

	masas en la calle.
1673	Guillermo III de Orange ocupa el cargo de «stathouder» con carácter hereditario.
1673,16 feb.	Spinoza rechaza una plaza de profesor en Heidelberg.
1673, jul.	Visita de Spinoza al campamento francés en Utrecht: J. B. Stouppe.
1674,19 jul.	El gobierno Orange prohíbe el *Tratado teológico-político*.
1676, nov.	Leibniz visita a Spinoza en La Haya.
1677, 21 feb.	**Spinoza muere en La Haya.**
1677, dic.	Los amigos de Spinoza publican sus *Opera posthuma* en latín y holandés.
1678,25 jun.	El gobierno Orange prohíbe las *Opera posthuma* de Spinoza.
1678	Aparece la traducción francesa del *Tratado teológico-político*.
1679,3 feb.	El *Tratado teológico-político* es puesto en el *Indice*.
1687	Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica*.
1687	Se publican, anónimos, en Amsterdam dos opúsculos atribuidos por algunos a Spinoza: «Cálculo algebraico del arco iris» y «Cálculo de probabilidades».
1689	Locke: *Carta sobre la tolerancia*.
1690,20 ag.	Las *Opera posthuma* de Spinoza son puestas en el *Indice*.
1697	Bayle: publica el artículo «Spinoza»

en el *Dictionnaire*.

1862 Se publica el texto del *Korte Verhandeling (Tratado breve)* de Spinoza.

Cronología del pueblo hebreo en la época del Antiguo Testamento

ss. XIX-XVII. *Patriarcas*:

Abraham, Isaac y Jacob; José, hijo de Jacob, en Egipto.

s. XVI-XIII: *Moisés* - Josué.

Viaje de Egipto a Canaán (Éxodo: 1250-1200).

ss. XII-XI (*ca*. 1200-1025). *Jueces*:

Otoniel, Aod, Samgar, Débora, Barac, Gedeón, Tola, Jefté, Abesán, Elón, Abdón y Sansón.

ss. XI-X (*ca*. 1030-931): *Monarquía*:

Saúl(1030-1010)

David (1010-970)

Salomón (970-931).

Primer Templo (966).

División del Estado hebreo (931-587)

Reino de Judá (931-587)	*Reino de Israel* (931-722)
Roboán (931-913)	Jeroboán (931-910)
Abías (913-911)	Nadab (910-909)
Asa (911-870)	Basá (909-886)
	Elá (886-885)
	Zimrí (885 = 7 días)
	Omrí (885-874)
	Ajab (874-853)

	Ajab (874-853)
Josafat (870-848)	Ocozías (853-852)
Jorán (848-841)	Jorán (852-841)
Ocozías (842-841)	Yehú (841-814)
Atalía (841-835)	
Joás (835-796)	Joacaz(814-798)
Amasias (796-781)	Joás (798-783)
Ozías (781-740)	Jeroboán II (783-743)
	Zacarías (743)
	Salún (743)
	Menajén (743-738)
Jotán (740-736)	Pecajías (738-737)
Ajaz (736-716)	Pecaj (637-732)
	Oseas (732-724)
	Caída de Samaría (722/721)

Reino de Judá (722-587)

Ezequías (716-687)

Manasés (687-642)

Amón (642-640)

Josías (640-609)

Joacaz (609)

Joaquim (609-598)

Joaquín (598)

Primera deportación o destierro (598)

Jeconías (598-597)

Sedecías (597-587/6)

Destrucción de Jerusalén y segunda deportación o destierro (586)

Segundo Estado

Vuelta del destierro (538)
Restauración del Estado (2.º Templo 538-333)
Zorobabel. Construcción del Templo (520-515)
Misión de Esdras y Nehemías (458-445)

Época helenística (333-63)

Versión de los LXX (285-246): Alejandría
Rebelión de los macabeos (166-134)
Simón Macabeo (142-134)
Juan Hircano I (134-104): fariseos y saduceos

Época romana (63 a. C.-135 d. C.)

Toma de Jerusalén por Pompeyo (63 a. C.)
Herodes Antipas (tetrarca) (4 a. C.-39 d. C.)
Destrucción de Jerusalén (Tito: 70 d. C.)
Fijación del canon del *Antiguo Testamento* (90-95 d. C.)
Expulsión de los judíos de Israel (135 d. C.)

Selección bibliográfica

1.º Bibliografía fundamental sobre Spinoza

I. Bibliografías generales y nacionales

1. LINDE, A. van der, *Benedictus Spinoza. Bibliografie*, Nieuwkoop, B. de Graaf, 1965 (1.ª ed., 1871).
2. OKO, A. S., *The Spinoza bibliography*, Boston, Mass., 1964.
3. WETLESEN, J., *A Spinoza Bibliography 1940-70,* Universiteits Forlaget, Oslo-Bergen-Tromsö, 1971 (1.ª ed., 1968).
4. KINGMA, J. y OFFENBERG, A. K., *Bibliography of Spinoza's Works up to 1800,* Amsterdam, Universiteits-Bibliotheek, 1977; ed. revisada en 1985.
5. PRÉPOSIET, J., *Bibliographie spinoziste*, París, Belles Lettres, 1978.
6. «Bulletin de Bibliographie spinoziste», 4.º cuaderno anual de *Archives de Philosophie*, París, 1979 (23 cuadernos)[66].
7. GAROUX, A., *Spinoza, Bibliographie 1971-7,* Centre de Philosophie politique, Université de Reims, 1982.
8. SANTINELLI, C., *Spinoza in Italia. Bibliografía degli scritti italiani su Spinoza dal 1675 al 1982,* Universitá degli Studi, Urbino, 1983,238 pp.
9. BOUCHER, W. L, *Spinoza in English. A Bibliography from*

Seventeenth to the Present, Leiden, Brill, 1991.
10. WERF, T. van der, *A Spinoza Bibliography 1971-83*, Leiden, Brill, 1984.
11. DOMÍNGUEZ, A., «Bibliografía en español sobre Spinoza», *Cuadernos del Seminario Spinoza*, 12 (2002) 26 p. Ensayos anteriores en *Anales del Seminario de Metafísica*, 10 (1975), páginas 127-136; *Bulletin Bibl. Spin*., 6 (1984), pp. 1-8; A. Domínguez (ed.), *Spinoza y España*, Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1994, pp. 25-46.
12. «Boletín de Bibliografía Spinozista», bajo la coord. de Eugenio Fernández, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, 1 (1996), pp. 321-350; 2 (1998), pp. 323-351; 3 (2000), pp. 353-417; 4 (2001), pp. 311-367.

II. Tratado teológico-político

13. RICHTER, G. Th., *Spinozas philosophische Terminologie*, Leipzig, 1913.
14. RUNES, D. D., *A Spinoza Dictionary*, Nueva York, 1951.
15. GIANCOTTI—BOSCHERINI, E., *Lexicón Spinozanum*, 2 vol., La Haya, M. Nijhoff, 1970.
16. GUERET, M.; ROBINET, A. y TOMBEUR, P., *Spinoza. Ethica. Concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, Louvain-La Neuve, Cetedoc, 1977.
17. TOTARO, G. y VENEZIANI, M., «Indici e Concordanze del “Tractatus theologico-politicus” di Spinoza», *Lexicón Philosophicum*, 6 (1993), pp. 51-193.

III. Ediciones completas originales

18. SPINOZA, *Opera quotquot reperta sunt*, ed. Vloten, J. van y Land, J. P. N., La Haya, M. Nijhoff, 41. en 2 vols., 1914 (1.ª ed. 1881-1883; 2.ª ed., 1895).
19. —, *Opera*, ed. de Cari Gebhardt, Heidelberg, C. Winter,

4 vol., 1972 (1.ª ed., 1925); *Opera V. Supplementa*, 1987, 446 pp. (incluye comentario lineal al TTP y al TP).

IV. Algunas traducciones a otros idiomas

20. SPINOZA, *Theologisch-politischer Traktat*, trad. de C. Gebhardt, revisada desde 1976 por G. Gawlick, en *Sämtliche Werke*, Hamburg, F. Meiner (ed. 1908).
21. —, *Traite théologico-politique*, vol. 2.º de *Oeuvres de Spinoza*, trad., introd. y notas de Ch. Appuhn, París, Garnier (varias ediciones desde *ca*. 1908).
22. —, *Traite de l'autorité théologico-politique*, trad. de M. Francés y R. Misrahi, en *Oeuvres complétes*, París, Gallimard, 1954, pp. 597-1044.
23. —, *Trattato teologico-politico*, trad. y notas de A. Droetto y E. Giancotti, 1972; revisada por E. Giancotti, 1980.
24. —, *Tratado teológico-político*, trad. de Diogo Pires, Lisboa, Imprenta Nacional / Casa de Moeda, 1988,429 pp.
25. —, *Tractatus theologico-politicus*, trad. de S. Shirley, Leiden, Brill, 1989.
26. —, *Tractatus theologico-politicus / Traité théologico-politique*, texto latino por F. Akkerman, trad., introd. y notas de J. Lagrée y P. F. Moreau, París, PUF, 1999,862 pp[67].

V. Traducciones españolas

27. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, trad., introd. y notas de Emilio Reus, Madrid-París, Biblioteca Perojo, s.f. (1878).
28. —, *Tratado teológico-político*, trad. de J. de Vargas y A. Zozaya, Madrid, Biblioteca Económico-filosófica, 3 vol., 1890-1892 (1.ª ed., 1882)[68].
29. —, *Tratado teológico-político* (1986), *Tratado político*

(1986), *Correspondencia* (1988), *Tratado de la reforma del entendimiento. Principios de filosofía de Descartes. Pensamientos meta-físicos* (1988), *Tratado breve (1990),* trad., introd., notas e índices de A. Domínguez, Madrid, Alianza Editorial; *Ética*, trad., introd., notas e índices de A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2000.

2.º Bibliografía en torno al Tratado teológico-político

30. AKKERMAN, F., «Le caractére rhétorique du "Traité théologico-politique"», en *Spinoza entre Lumiéres et Romantisme*, ENS, Fontenay-aux-Roses, 1985, pp. 381-390.
31. ALBLAC, Gabriel, *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del spinozismo*, Madrid, Hiperión, 1987,558 pp.
32. ANDRÉ, Eloy Luis, *Ideario político de Espinosa. Análisis, comentario y crítica del Tratado teológico-político*, Madrid, V. Suárez, 1930,62 pp.
33. AUWERS, Jean-Marie, «L'interprétation de la Bible chez Spinoza», *Rev. théol. Louvain*, 21/2 (1990), pp. 199-213.
34. BAMBERGER, Fritz, «The Early Editions of Spinoza's "Tractatus theologico-politicus"», en *Bibliography and Booklore*, Cincinati, 5 (1961), pp. 9-33.
35. BAYLE, P., «Spinoza», datos biográficos en A. Domínguez (comp.), *Biografías*, pp. 81-89 (textos), pp. 240-245 (notas).
36. BELINFANTE, J.; KINGMA, J. y OFFENBERG, A. K. (ed.), *Spinoza. Troisiéme centenaire de la mort du philosophe*, París, Instituí Néerlandais, 1977.
37. BLANCO, Jesús (ed.), *Espinosa: ética e política* (actas de Congreso), Universidad de Santiago de Compostela, 1999,511 pp.

38. BRETÓN, Stanislas, *Spinoza. Théologie et politique*, París, Desclée, 1977.
39. BRYKMAN, G., *Lajudéité de Spinoza*, París, Vrin, 1972.
40. BUNGE, W. van y KLEVER, W., *Disguised and Overt Spinozism around 1700,* Leiden, Brill, 1996.
41. COHÉN, Hermann, «État et religión, judaisme et christianisme chez Spinoza» (ed. 1915), trad. en Leo Strauss, *Le testament de Spinoza* (n.º 94), pp. 79-158.
42. CONSTANS, Lucius Antistius (seudónimo), *Du droit des ecclésiastiques*, trad. V. Butori, Univ. de Caen, 1991 (ed. *De jure ecclesiasticarum Liber singularis*, 1665).
43. COSTA, Uriel da, *Espejo de una vida humana*, trad. de G. Albiac, Madrid, Hiperión, 1985.
44. CRISTOFOLONI, P. (ed.), *L'hérésie spinoziste. La discussion sur le "Tr. theologico-politicus"*, Amsterdam-Maarsen, APA, 1995.
45. DE DEUGD, C. (ed.), *Spinoza's Political and Theological Thought*, Amsterdam, North-Holland PC, 1984,248 pp.
46. DOMÍNGUEZ, Atilano, «Lenguaje y hermenéutica en Spinoza», *Miscelánea Comillas* 69 (1978), pp. 301-325.
47. —, «La morale de Spinoza et le salut par la foi», *Rev. Philos. Louvain*, 78 (1980), pp. 345-364.
48. —, *Spinoza y España* (Actas de Congreso), Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1994,348 p.
49. —, «La théorie des vertus chez Spinoza. (À propos de la traduction de *pietas)*», en Laurent Bove (ed.), *Recta ratio. Criticiste et spinoziste?* (Hommage en l'honneur de Bernard Rousset), PU Paris-Sorbonne, 1999, pp. 96-117.
50. —, (comp.), *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza, 1995, 297 p.[69]
51. DROETTO, A., «Genesi e storia del Tr. teologico-politico»,

Studi Urbinati 43 (1959), pp. 135-179.
52. DUJOVNE, L., *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia, 4* vol., Buenos Aires, 1941-1945.
53. DUNIN—BURKOWSKI, S., *Spinoza, 4* vol., Münster, Aschendorf, 1933-1936.
54. FEUER, S. L., *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Boston, 1966 (1.ª ed., 1958).
55. FREUDENTHAL, J., *Die Lebensgeschichte Spinozas*, Leipzig, Veit, 1899,16+304 p.[70]
56. —, *Das Leben Spinozas*, Suttgart, Fiommann, 1904.
57. GARRIDO, J. J., «Spinoza y la interpretación del cristianismo», *Anal. Valent*., 2-3 (1975), pp. 121-177.
58. GEBHARDT, C., «Die Religión Spinozas», *Archiv Gesch. Philos*. 41 (1932), pp. 339-362.
59. GULLAN—WHUR, *Within Reason: a Life of Spinoza*, Jonathan Cape, Londres, 1998.
60. GUZZO, A., *Il pensiero di B. Spinoza*, Florencia, La Nuova Italia, 1980 (ed., 1924).
61. HARRIS, E. E., «Is there an Esoteric Doctrine in the *T. th.-politicus?*», *Mededelingen vanwege Het Spinozahuis*, Leiden, 1978.
62. HERMANN, S., *Historia de Israel en la época del Antiguo Testamento*, trad. R. Velasco, Salamanca, Ed. Sígueme, 1978.
63. HERNÁNDEZ, A., *El pensamiento político-religioso de Spinoza*, Universidad de Barcelona, 1985,213 p.
64. HUBBELING, H., *Spinoza*, trad. R. Gabás, Barcelona, Herder, 1980.
65. JACOBI, F. H., *Cartas a Mendelsohn*, etc., trad. J. L. Villacañas, Círculo de Lectores, 1996.
66. JIMÉNEZ, J. D., «B. Spinoza 1632-1677. La religión en el

“Tractatus theologico-politicus” (1670)», *Est. Filos.* 42 (1993), pp. 503-527.

67. Joél, M., *Spinozas Theologisch-Politischer Traktak auf seinen Quellen geprüft*, Breslau, 1870.
68. Kolakowski, L., *Cristianos sin iglesia*, trad. Madrid, Taurus, 1983 (ed. 1969).
69. Kraus, H. J., *Geschichte der historisch-kritischen Forschung des Alten Testamentes von der Reformation bis zum Gegenwart*, Neukirchen, 1969 (1.ª ed., 1956).
70. Kreimendahl, L., *Freiheitsgesetz und hóchstes Gut in Spinozas Th. politischem Traktat*, Hildesheim, Olms, 1983.
71. Laplanche, Frc., *L'Écriture, le sacré, l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII[e] siécle,* APA, Holland UP/PU de Lille, 1986.
72. Laux, H., *Imagination et religión chez Spinoza*, París, Vrin, 1993.
73. Maimónides, *Guía de perplejos*, trad. de D. Gonzalo Maeso, Madrid, Ed. Nacional, 1984.
74. Malet, A., *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, París, Belles Lettres, 1966.
75. Matheron, A., *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, París, Aubier-Montagne, 1971.
76. Méchoulan, H., *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Spinoza*, Universidad de Salamanca, 1987 (contiene Introducción y «La certeza del camino» de A. Pereyra).
77. —, *Être juif à Amsterdam au temps de Spinoza*, París, Albin Michel, 1991,185 p.
78. Meinsma, K. O., *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, trad. de S. Roosenburg, notas de H. Méchoulan, J. P. Osier, P. F.

Moreau, G. van Suchtelen, etc., París, Vrin, 1983,579 p. (ed. 1896).

79. Menasseh ben Israel, *Esperanza de Israel*, ed. e introd. de H. Méchoulan, Madrid, Hiperión, 1987.
80. Menéndez Pelayo, M., «Judaizantes. La sinagoga de Amsterdam», en *Historia de los heterodoxos españoles*, V, 2, Madrid, BAC, 1986, II, pp. 201-229; en *Obras completas*, Madrid, CSIC, vol. 38, pp. 285-323.
81. Meyer, L., *La philosophie interprete de l'Écriture Sainte*, trad., notas e introd. por J. Lagrée y P. F. Moreau, París, Intertextes, 1988 (ed. 1666, anónimo).
82. Mignini, F., *Introduzione a Spinoza*, Bari, Laterza, 1983.
83. Mirri, F. S., *Richard Simón e il método storico critico de Spinoza*, Florencia, F. La Monnier, 1972.
84. Misrahi, R., *Spinoza*, trad. esp. F. López, Madrid, EDAF, 1975.
85. Morales, Carlos, *Baruch Spinoza. Tratado teológico-político*, Madrid, EMESA, 1978.
86. Morteira, Saúl Leví, *Tratado da Verdade da lei de Moisés, escrito pelo seu propio punho em portugués em Amsterdâo 1659-1660,* ed. facsímil por H. P. Salomon, Acta Univ. Coimbra, 1988.
87. Nadler, Steven, *Spinoza. A life*, Cambridge UP, Cambridge, 1999,407 p.
88. Parkinson, G. H. R., «Spinoza on miracles and natural Law», *Rev. Intern. Philos.* 31 (1977), pp. 145-157.
89. Pines, Sch., «Spinoza's Tr. theol.-politicus, Maimonides and Kant», *Further Studies in Philosophy*, Jerusalén, Univ. Hebrea, 1968, pp. 3-54.
90. Popkin, R. H., *Historia del escepticismo desde Erasmo a Spinoza*, trad. México, FCE, 1983 (ed. 1979).

91. RÉVAH, I. S., *Des marrones à Spinoza*, recopilación por H. Méchoulan y P. Fr. Moreau, París, Vrin, 1995,288 p.
92. STRAUSS, Leo, *Die Religionskritik Spinozas*, Stuttgart, Metzler, 1996 (ed. 1930); trad, ingl., N. York, 1965,1982.
93. —, *Persecution and Art of Writing*, The Free Press, NY; trad. esp. de Antonio Lastra, Ed. Alfons el Magnànim, Valencia, 1996.
94. —, *Le testament de Spinoza*, trad., París, Cerf, 1991 (selección de textos).
95. *Studia Spinozana*, Walther et Walther Verlag, vol. 1-3,1985-7; Königshausen et Neumann, Würzburg, vol. 4-12,1988-1996.
96. TOSEL, A., *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Tr. théol. politique*, París, Aubier, 1984.
97. VRIES, Theun de, *Baruch de Spinoza in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rheinbeck bei Hamburg, 1970,1981,1983.
98. WOLFSON, H. A., *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983 (1.ª ed. en 2 vol., 1934).
99. YOVEL, Y., *Spinoza, el marrano de la razón*, trad. M. Cohén, Madrid, Anaya/Muchnik, 1995,463 p.

Siglas y formas de citar

1. Siglas de las obras de Spinoza

CM	*Cogitata metaphysica (Pensamientos metafísicos).*
E	*Ethica (Ética).*
Ep	*Epistolae (Correspondencia).*
KV	*Korte Verhandeling (Tratado breve).*
OP	*Opera posthuma,*
PPC	*Principia philosophiae cartesianae (Principios de Filosofía de Descartes).*
TIE	*Tractatus de intellectus emendatione (Tratado de la reforma del entendimiento).*
TP	*Tractatus politicus (Tratado político).*
TTP	*Tractatus theologico-politicus (Tratado teológico-político).*

2. Otras siglas

Biografías: A. Domínguez (comp.): *Biografías de Spinoza*, (n.º 50). Se añade página (p) y párrafo (§); para las obras de la «Biblioteca Spinoza», se da la página y el número de orden de la obra aludida (11.º).

Moreau: *Spinoza. Tractatus theologico-politicus* (n.º 26).

3. Formas de citar

a) Para las obras de Spinoza, las páginas corresponden a la

edición de Cari Gebhardt, que constan entre corchetes al margen de nuestras traducciones; si se indica también la línea, empleamos el signo (/): 25/13 = pág. 25, línea 13.

En cambio, para la *Ética* solemos emplear la nomenclatura de nuestra traducción (n.º 29): l/2d = parte 1, prop. 2, demostración; l/d2 = parte 1, definición 2; 3/af26 = parte 3.ª, def. 26 de las afecciones; 4/c10 = parte 4, capítulo 10; 5/10e[b] = parte 5, prop. 10, escolio, párrafo b.

b) Para las notas del mismo Spinoza, cuyo texto va aquí a pie de página, hay que distinguir las originales, que son muy pocas, y las llamadas «marginales». En ambos casos utilizamos un asterisco como llamada y dos, si hay dos notas en una misma página. En cambio, a pie de página, en las notas marginales, le anteponemos *n* y le añadimos su n.º de orden (n* 18). (Ver «Guía sobre las Notas de la edición digital». N. del E. D.)

c) Para referirnos a los autores incluidos en la *Bibliografía*, damos sólo el nombre y la página; pero, si en ella constan varias obras de un mismo autor, añadimos su número de orden: Spinoza (n.º 26), Strauss (n.º 93).

Tratado teológico-político

Contiene varias disertaciones, en las que se demuestra que la libertad de filosofar no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y para la paz del Estado, sino que no se la puede abolir sin suprimir con ella la paz del Estado e incluso la piedad.

En esto conocemos que permanecemos en Dios y que Dios permanece en nosotros: en que nos dio de su Espíritu (*1 Juan*, 4,13).

Prefacio[01]

[I]

Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos [5]
según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición[1]. Pero, como la urgencia de las circunstancias les impide muchas veces emitir opinión alguna y como su ansia desmedida de los bienes inciertos de la fortuna les hace fluctuar, de forma lamentable y casi sin cesar, entre la esperanza y el miedo, la mayor parte de ellos se muestran sumamente propensos a creer cualquier cosa. Mientras dudan, el menor impulso les lleva de un lado para otro, sobre todo cuando están obsesionados por la esperanza y el miedo; por el contrario, cuando confían en sí mismos, son jactanciosos y engreídos.

No creo que haya nadie que ignore todo esto, aunque pienso que la mayoría se ignoran a sí mismos. Nadie, en efecto, que viva entre los hombres, habrá dejado de observar que la mayoría de ellos, por ignorantes que sean, cuando las cosas les van bien, poseen tal sabiduría, que les parece injurioso que alguien pretenda darles un consejo. En cambio, cuando las cosas les van mal, no saben a dónde dirigirse y piden suplicantes un consejo a todo el

mundo, sin que haya ninguno tan inútil, tan absurdo o tan frívolo, que no estén dispuestos a seguirlo. Por otra parte, el más ligero motivo les hace esperar mayores bienes o temer mayores males. Y así, si, mientras son presa del miedo, les ocurre ver algo que les recuerda un bien o un mal pasado, creen que les augura un porvenir feliz o desgraciado; y aunque cien veces les engañe, no por eso dejarán de considerarlo como un augurio venturoso o funesto. Si, finalmente, presencian algo extraordinario, que les llena de admiración, creen que se trata de un prodigio, que indica la ira de los dioses o de la deidad suprema. De ahí que, el no aplacar con votos y sacrificios a esa divinidad, les parece una impiedad a estos hombres, víctimas de la superstición y contrarios a la religión, los cuales, en consecuencia, forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes, cual si toda ella fuera cómplice de su delirio.

Precisamente por eso, constatamos que los más aferrados a todo tipo de superstición son los que desean sin medida cosas inciertas; y vemos que todos, muy especialmente cuando se hallan en peligro y no pueden defenderse por sí mismos, imploran el divino auxilio con súplicas y lágrimas de mujerzuelas y dicen que la razón (por ser incapaz de mostrarles un camino seguro hacia el objeto de sus vanos deseos) es ciega y que la sabiduría humana es vana. Por el contrario, los delirios de la imaginación, los sueños y las necedades infantiles son, según ellos, respuestas divinas; aún más, Dios se opone a los sabios y ha grabado sus decretos, no en la mente, sino en las entrañas de los animales; y son los necios, los locos y las aves los que, por inspiración e instinto divino, los predicen. Tanto

hace desvariar el temor a los hombres.

La causa que hace surgir, que conserva y que fomenta la superstición es, pues, el miedo. [6] Y si, aparte de lo dicho, alguien desea conocer ejemplos concretos, he aquí el de Alejandro. Sólo comenzó a acudir a los adivinos, movido por un sentimiento supersticioso, cuando, a las puertas de Susa, experimentó por primera vez temor a la fortuna (véase *Quinto Curdo*, lib. V, § 4)[2]. Después de su victoria sobre Darío, dejó de consultar a los augures y adivinos, hasta que de nuevo sintió terror ante las circunstancias adversas: abandonado por los bactrianos, incitado al combate por los escitas e inmovilizado por una herida, *volvió de nuevo* (como dice el mismo *Quinto Curcio*, lib. VII, §7) *a la superstición, ese juguete del alma humana, mandando que Aristandro, a quien había confiado su credulidad, explorara mediante sacrificios qué rumbo tomarían los hechos*[3]. Cabría aducir muchísimos ejemplos del mismo género, que prueban con toda claridad lo que acabamos de decir: que los hombres sólo sucumben a la superstición, mientras sienten miedo; que todos los objetos que han adorado alguna vez sin fundamento no son más que fantasmas y delirios de un alma triste y temerosa; y, finalmente, que los adivinos sólo infunden el máximo respeto a la plebe y el máximo temor a los reyes en los momentos más críticos para un Estado. Pero, como pienso que todo esto es bien conocido de todos, no insistiré más en ello.

De lo que acabamos de decir sobre la causa de la superstición, se sigue claramente que todos los hombres son por naturaleza propensos a ella, por más

que algunos piensen que la superstición se debe a que todos los mortales tienen una idea un tanto confusa de la divinidad. Se sigue, además, que la superstición debe ser sumamente variada e inconstante, como todas las ilusiones de la mente y los ataques de cólera; y que, finalmente, sólo se mantiene por la esperanza, el odio, la ira y el engaño, ya que no tiene su origen en la razón, sino exclusivamente en la pasión más poderosa. De ahí que, cuanto más fácil es que los hombres sean presa de cualquier tipo de superstición, tanto más difícil es conseguir que persistan en una misma. Aún más, como el vulgo es siempre igualmente desdichado, en parte alguna halla descanso duradero, sino que sólo le satisface lo que es nuevo y nunca le ha engañado.

Esta inconstancia ha provocado numerosos disturbios y guerras atroces, ya que, como consta por lo que acabamos de decir y el mismo Quinto Curcio (lib. IV, capítulo 10) ha señalado con acierto, *no hay medio más eficaz para gobernar a la masa que la superstición*[4]. Nada extraño, pues, que, bajo pretexto de religión, la masa sea fácilmente inducida, ora a adorar a sus reyes como dioses, ora a execrarlos y a detestarlos como peste universal del género humano. A fin de evitar, pues, este mal, se ha puesto sumo esmero en adornar la religión, verdadera o falsa, [7]
mediante un pomposo ceremonial, que le diera prestigio en todo momento y le asegurara siempre la máxima veneración de parte de todos. Los turcos lo han conseguido con tal perfección que hasta la discusión es tenida por un sacrilegio, y los prejuicios, que han imbuido en sus mentes, no dejan a la sana razón lugar alguno, ni para la simple duda.

Ahora bien, el gran secreto del régimen monárquico y su máximo interés consisten en mantener engañados a los hombres y en disfrazar, bajo el especioso nombre de religión, el miedo con el que se los quiere controlar, a fin de que luchen por su esclavitud, como si se tratara de su salvación, y no consideren una ignominia, sino el máximo honor, dar su sangre y su alma para orgullo de un solo hombre. Por el contrario, en un Estado libre no cabría imaginar ni emprender nada más desdichado, ya que es totalmente contrario a la libertad de todos adueñarse del libre juicio de cada cual mediante prejuicios o coaccionarlo de cualquier forma. En cuanto a las sediciones, suscitadas so pretexto de religión, surgen exclusivamente porque se dan leyes sobre cuestiones teóricas y porque las opiniones —al igual que los crímenes— son juzgadas y condenadas como un delito. La verdad es que sus defensores y simpatizantes no son inmolados a la salvación pública, sino tan sólo al odio y a la crueldad de sus adversarios. Pues, si el Estado estableciera por ley que sólo *se persiguieran los actos y que las palabras fueran impunes*[5], ni cabría disfrazar tales sediciones de ningún tipo de derecho, ni las controversias se transformarían en sediciones.

Viendo, pues, que nos ha caído en suerte la rara dicha de vivir en un Estado, donde se concede a todo el mundo plena libertad para opinar y rendir culto a Dios según su propio juicio, y donde la libertad es lo más apreciado y lo más dulce, he creído hacer algo que no sería ni ingrato ni inútil, si demostrara que esta libertad no sólo se puede conceder sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que, además, sólo se la puede suprimir, suprimiendo con ella la misma paz

del Estado y la piedad. Esto es lo principal que me he propuesto demostrar en este tratado. Para ello, tuve que señalar, en primer lugar, los principales prejuicios sobre la religión, es decir, los vestigios de la antigua esclavitud. Después, tuve que indicar también los prejuicios acerca del derecho de las supremas potestades; son muchos, en efecto, los que tienen la insolencia de intentar arrebatárselo y, bajo la apariencia de religión, alejar de ellas el afecto de la masa, sujeto todavía a la superstición pagana, a fin de que todo se derrumbe y torne a la esclavitud. Diré con toda brevedad en qué orden están expuestas estas ideas; pero indicaré antes los motivos que me impulsaron a escribirlas[6].

II] Me ha sorprendido muchas veces que [8]
hombres que se glorían de profesar la religión cristiana, es decir, el amor, la alegría, la paz, la continencia y la fidelidad a todos, se atacaran unos a otros con tal malevolencia y se odiaran a diario con tal crueldad, que se conoce mejor su fe por estos últimos sentimientos que por los primeros. Tiempo ha que las cosas han llegado a tal extremo, que ya no es posible distinguir quién es casi nadie —si cristiano, turco, judío o pagano—, a no ser por el vestido y por el comportamiento exterior, o porque frecuenta esta o aquella iglesia o porque, finalmente, simpatiza con tal o cual opinión y suele jurar en nombre de tal maestro. Por lo demás, la forma de vida es la misma para todos. Al investigar la causa de este mal, me he convencido plenamente de que reside en que el vulgo ha llegado a poner la religión en considerar los ministerios eclesiásticos como dignidades y los oficios como beneficios y en tener en alta estima a los pastores.

Pues, tan pronto se introdujo tal abuso en la Iglesia, surgió inmediatamente en los peores un ansia desmedida por ejercer oficios religiosos, degenerando el deseo de propagar la religión divina en sórdida avaricia y ambición. De ahí que el mismo templo degeneró en teatro, donde no se escucha ya a doctores eclesiásticos, sino a oradores, arrastrados por el deseo, no ya de enseñar al pueblo, sino de atraerse su admiración, de reprender públicamente a los disidentes y de enseñar tan sólo cosas nuevas e insólitas, que son las que más sorprenden al vulgo. Fue, pues, inevitable que surgieran de ahí grandes controversias, envidias y odios, que ni el paso del tiempo ha logrado suavizar.

¿Nos extrañaremos, entonces, de que de la antigua religión[7] no haya quedado más que el culto externo (con el que el vulgo parece adular a Dios, más bien que adorarlo) y de que la fe ya no sea más que credulidad y prejuicios? Pero unos prejuicios que transforman a los hombres de racionales en brutos, puesto que impiden que cada uno use de su libre juicio y distinga lo verdadero de lo falso; se diría que fueron expresamente inventados para extinguir del todo la luz del entendimiento. ¡Dios mío!, la piedad y la religión consisten en absurdos arcanos. Y aquellos que desprecian completamente la razón y rechazan el entendimiento, como si estuviera corrompido por naturaleza, son precisamente quienes cometen la iniquidad de creerse en posesión de la luz divina. Claro que, si tuvieran el mínimo destello de esa luz, no desvariarían con tanta altivez, sino que aprenderían a rendir culto a Dios con más prudencia y se distinguirían, no por el odio que ahora tienen, sino

por el amor hacia los demás; ni perseguirían tampoco con tanta animosidad a quienes no comparten sus opiniones, sino que más bien se compadecerían de ellos, si es que realmente temen por su salvación y no por su propia suerte.

Por otra parte, si poseyeran alguna luz divina, [9]
aparecería, al menos, en su doctrina. Ahora bien, yo confieso que nunca se han dado por satisfechos en su admiración hacia los profundísimos misterios de la Escritura; pero no veo que hayan enseñado nada, aparte de las especulaciones de aristotélicos y platónicos, ya que, para no dar la impresión de seguir a los gentiles, adaptaron a ellas la Escritura. No satisfechos de desvariar ellos con los griegos, quisieron que también los profetas delirasen con éstos, demostrando así claramente que no ven, ni por sueños, la divinidad de la Escritura. Y, con cuanto más celo admiran sus misterios, más ponen de manifiesto que no creen, sino que más bien se complacen
simplemente en ella. Lo cual se comprueba, además, 10
porque la mayor parte de ellos toman como base (a fin de entenderla y de descubrir su verdadero significado) que la Escritura es verídica y divina en su totalidad[8]. Con ello, en efecto, establecen de entrada, como regla de su interpretación, algo que sólo debería resultar de la intelección y severo examen de la misma, ya que, al no necesitar ella ninguna ficción humana, nos lo haría ver mucho mejor.

Éstos son, pues, los pensamientos que me embargaban: que la luz natural no sólo es despreciada, sino que muchos la condenan como fuente de impiedad; que las lucubraciones humanas son tenidas

por enseñanzas divinas, y la credulidad por fe; que las controversias de los filósofos son debatidas con gran apasionamiento en la Iglesia y en la Corte; y que de ahí nacen los más crueles odios y disensiones, que fácilmente inducen a los hombres a la sedición, y otras muchísimas cosas que sería demasiado prolijo enumerar aquí. A la vista de ello, decidí examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que ella no me enseñara con la máxima claridad[9].

III] Guiado por esta cautela, elaboré un método para interpretar los sagrados volúmenes. Siguiendo sus enseñanzas, me pregunté, en primer lugar, qué es la profecía y en qué sentido se reveló Dios a los profetas. ¿Por qué fueron gratos a Dios? ¿Acaso porque tenían ideas sublimes sobre Dios y la naturaleza o más bien exclusivamente por su piedad? Una vez aclarado esto, me fue fácil establecer que la autoridad de los profetas tan sólo tiene valor en lo que se refiere a la práctica de la vida y a la verdadera virtud; pero que, en lo demás, sus opiniones nos importan muy poco. Partiendo de lo anterior, me pregunté, después, por qué motivo se consideraron los hebreos los elegidos de Dios. Tan pronto verifiqué que ello se debía a que Dios les había elegido una región, en la que pudieran vivir con seguridad y abundancia, comprendí que las leyes reveladas por Dios a Moisés [10]
no fueron otra cosa que el derecho particular del Estado hebreo y que, por tanto, ningún otro tenía obligación de aceptarlas, y que incluso ellos mismos sólo estaban sujetos a ellas mientras durara su Estado. Después de esto y a fin de saber si de la Escritura se puede concluir que el entendimiento humano está

corrompido por naturaleza, he querido averiguar si la religión católica, es decir, la ley divina revelada a todo el género humano a través de los profetas y los apóstoles, es distinta de aquella que también nos enseña la luz natural. Me pregunté también si los milagros se han producido en contra del orden de la naturaleza y si prueban la existencia y la providencia de Dios con más claridad y certeza que las cosas que entendemos clara y distintamente por sus primeras causas. Ahora bien, entre las cosas que la Escritura enseña de forma expresa, no encontré ninguna que no esté acorde con la razón o que se oponga a ella. Por otra parte, he comprobado que los profetas sólo enseñaron cosas sumamente simples, que cualquiera podía comprender con facilidad, y que las imágenes literarias y las razones por ellos utilizadas tienden sobre todo a suscitar en las masas el sentimiento de veneración hacia Dios. Por estas razones me he persuadido totalmente de que la Escritura deja la razón absolutamente libre, y de que no tiene nada en común con la filosofía, sino que tanto una como otra se apoyan sobre una base propia.

A fin de demostrar todo esto de forma apodíctica y resolver la cuestión en su conjunto, explico cómo hay que interpretar la Escritura y pruebo que todo conocimiento de ella[10] y de las cosas espirituales sólo de ella debe ser extraído y no de las cosas que conocemos por la luz natural. Paso entonces a desvelar aquellos prejuicios que se derivan de que el vulgo (propicio a la superstición y más amante de las reliquias del pasado que de la misma eternidad) adora los libros de la Escritura más bien que la propia palabra de Dios. Después de esto, muestro cómo la

palabra de Dios revelada no consiste en un determinado número de libros, sino en el simple concepto de la mente de Dios, revelada a los profetas, a saber, en que hay que obedecer a Dios de todo corazón, practicando la justicia y la caridad. Y pruebo que la Escritura enseña esto según la capacidad y las opiniones de aquéllos a quienes los profetas y los apóstoles solían predicar esa palabra de Dios; lo hicieron así para que los hombres la aceptaran sin resistencia alguna y con toda su alma. Tras explicar, a continuación, cuáles son las verdades fundamentales de la fe, concluyo, por fin, que el objeto del conocimiento revelado no es nada más que la obediencia y que, por consiguiente, ese conocimiento es totalmente distinto del natural, tanto por su objeto como por su fundamento y por sus medios. No tiene, pues, nada en común uno con el otro, sino que cada uno ocupa su dominio sin oposición alguna, y ninguno de ellos tiene por qué ser esclavo del otro. [11]
Como, además, los hombres son de un natural sumamente variado, y uno simpatiza más con estas opiniones y otro con aquéllas, y lo que a uno impulsa hacia la religión, a otro le suscita la risa, llego a la conclusión, ya antes formulada: que hay que dejar a todo el mundo la libertad de opinión y la potestad de interpretar los fundamentos de la fe según su juicio, y que sólo por las obras se debe juzgar si la fe de cada uno es sincera o impía. De este modo, todos podrán obedecer a Dios con toda sinceridad y libertad, y sólo la justicia y la caridad merecerá la estima de todos.

Una vez que he demostrado qué libertad deja a cada uno la ley divina revelada, paso a la segunda parte del tema[11], a saber: que ésa misma libertad puede y debe

ser concedida sin menoscabo de la paz del Estado y del derecho de los poderes supremos, y que no puede ser abolida sin gran peligro para la paz y sin gran detrimento para todo el Estado. Para demostrarlo, parto del derecho natural de cada individuo. Ese derecho se extiende hasta donde alcanza el deseo y el poder de cada uno, y por tanto, según el derecho de naturaleza, nadie está obligado a vivir según el criterio de otro, sino que cada cual es el garante de su propia libertad. Muestro, además, que nadie hace cesión de este derecho, excepto quien transfiere a otro el poder de defenderse, y que es necesario que ese derecho natural sea íntegramente conservado por aquél a quien todos han entregado su derecho a vivir según el propio criterio, junto con el poder de defenderse. A partir de ahí, demuestro que quienes detentan la potestad estatal, tienen derecho a cuanto pueden y son los únicos garantes del derecho y de la libertad, mientras que los demás deben actuar en todo según los decretos de aquéllos. Mas, como nadie puede privarse a sí mismo de su poder de defenderse, hasta el punto de dejar de ser hombre, concluyo de ahí que nadie puede privarse completamente de su derecho natural, sino que los súbditos retienen, por una especie de derecho de naturaleza, algunas cosas, que no se les pueden quitar sin gran peligro para el Estado. De ahí que, o bien les son concedidas tácitamente o ellos mismos las estipulan con quienes detentan la potestad estatal. Tras esas consideraciones, paso a tratar del Estado de los hebreos y lo describo con bastante amplitud, a fin de explicar de qué forma y por decisión de qué personas comenzó la religión a tener fuerza de derecho, tocando de paso otros

asuntos que me parecían dignos de ser conocidos. Después de esto, pruebo que quienes detentan la potestad estatal, no sólo son garantes e intérpretes del derecho civil, sino también del religioso, y que sólo ellos tienen el derecho de discernir qué es lo justo y lo injusto, y qué lo piadoso y lo impío. Concluyo, finalmente, que los poderes públicos pueden muy bien [12] conservar ese derecho y mantener seguro el Estado, a condición que se conceda a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piensa[12].

IV] He ahí, filósofo lector, los temas que someto a tu examen. Confío en que, por la importancia y la utilidad del asunto, tanto de toda la obra como de cada capítulo, serán bien acogidos. Aún añadiría otras muchas cosas, pero no quiero que este prefacio se convierta en un volumen. Aparte de que lo más importante es, según creo, de sobra conocido por los filósofos. Y, en cuanto a los demás, no tengo especial interés en encomendarles mi tratado, ya que no hay nada que me haga esperar que les pueda agradar por algún motivo. Sé, en efecto, con qué pertinacia se arraigan en la mente aquellos prejuicios que el alma ha abrazado bajo la apariencia de la piedad. Sé también que es tan imposible que el vulgo se libere de la superstición como del miedo. Y sé, finalmente, que la constancia del vulgo es la contumacia y que no se guía por la razón, sino que se deja arrastrar por los impulsos, tanto para alabar como para vituperar. Por consiguiente, no invito a leer esto ni al vulgo ni a todos aquellos que son víctimas de las mismas pasiones; preferiría que olvidaran totalmente este libro, antes que verles ofendidos interpretándolo perversamente, como suelen hacerlo todo. Pues,

aparte de que ellos no sacarían provecho alguno, servirían de obstáculo a otros, que filosofarían más libremente, si no se lo dificultara el pensar que la razón debe ser sierva de la teología. A éstos, en efecto, estoy seguro que esta obra les será sumamente útil.

Por lo demás, como quizá haya muchos que no tendrán ni tiempo ni ánimo para leerlo todo, me siento obligado a advertir aquí, como haré al final de este tratado, que yo no escribo nada que no lo someta gustosísimo al examen y al juicio de las supremas potestades de mi patria. Si juzgaran, en efecto, que alguna de las cosas que digo se opone a las leyes patrias o que dificulta la salvación pública, la doy desde ahora por no dicha. Sé que soy hombre y que he podido equivocarme. Pero he puesto todo mi empeño en no equivocarme y, ante todo, en que cuanto escribía estuviera absolutamente de acuerdo con las leyes de la patria, con la piedad y las buenas costumbres[13].

Capítulo I

De la profecía

[I]

La profecía o revelación es el conocimiento cierto [15] de una cosa, revelado por Dios a los hombres. Y profeta es aquel que interpreta las cosas, por Dios reveladas, a aquellos que no pueden alcanzar un conocimiento cierto de ellas, sino que sólo pueden aceptarlas por simple fe. Entre los hebreos, en efecto, profeta se dice *nabi*[n1], es decir, orador e intérprete; pero en la Escritura este término designa siempre intérprete de Dios, como se desprende de *Éxodo*, 7, 1, donde Dios dice a Moisés: *He aquí que te constituyo Dios del faraón, y Aarón, tu hermano, será tu profeta*. Como si dijera: puesto que Aarón, interpretando para el faraón lo que tú dices, hace el papel de profeta, tú serás como el Dios del faraón o quien hace para él las veces de Dios. De los profetas trataremos en el capítulo siguiente; en éste de la profecía[16].

De la definición que acabamos de dar, se sigue que el conocimiento natural se puede llamar profecía. En efecto, las cosas que conocemos por la luz natural, dependen exclusivamente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos. Pero, como este conocimiento natural es común a todos los hombres, puesto que depende de fundamentos que son comunes a todos

ellos, el vulgo no lo estima tanto como al otro, ya que ansia siempre cosas raras y ajenas a su naturaleza y desprecia los dones naturales; por eso, al hablar del conocimiento profético, excluye expresamente de él el natural. Pero lo cierto es que se puede llamar conocimiento divino con el mismo derecho que otro cualquiera, puesto que nos es dictado, por así decirlo, por la naturaleza de Dios, en cuanto que participamos de ella, y por sus decretos. Por otra parte, el conocimiento natural sólo se diferencia de aquel que todos llaman divino, en que éste tiene límites más amplios y no puede ser efecto de las leyes de la naturaleza humana, considerada en sí misma; pues, respecto a la certeza, que el conocimiento natural
incluye, y al origen del que procede (es decir, Dios), [16]
no desmerece nada del conocimiento profético. A menos que alguien pretenda entender, o más bien soñar, que los profetas tuvieron sin duda un cuerpo humano, pero no un alma (*mens*) humana y que, por eso mismo, sus sensaciones y su conciencia fueron de una naturaleza totalmente distinta a la nuestra.

No obstante, aunque la ciencia natural sea divina, no se puede dar el nombre de profetas[n2] a los que la propagan, puesto que lo que ellos enseñan, pueden percibirlo y aceptarlo también los demás hombres con igual certeza y dignidad, y no por simple fe.

Dado, pues, que nuestra alma, por el simple hecho de que contiene objetivamente, en sí misma, la naturaleza de Dios, y participa de ella, tiene poder para formar ciertas nociones, que explican la naturaleza de las cosas, y enseña la práctica de la vida, con razón podemos afirmar que la naturaleza del

alma, así concebida, es la primera causa de la divina revelación. Efectivamente, todo lo que entendemos de forma clara y distinta, nos lo dicta, como acabamos de indicar, la idea de Dios y su naturaleza; no con palabras, sin duda, sino de un modo más excelente, que está en plena consonancia con la naturaleza del alma, como habrá experimentado en sí mismo quienquiera que haya gustado la certeza del entendimiento[17].

Pero, como mi objetivo principal es hablar únicamente de lo que sólo atañe a la Escritura, baste con esta breve referencia a la luz natural. Paso, pues, a referirme a otras causas y medios, mediante los cuales Dios revela a los hombres aquellas cosas que exceden los límites del conocimiento natural y las que no los exceden también; ya que nada impide que Dios comunique de otras formas a los hombres las mismas cosas que conocemos por la luz natural. Esto lo trataré con más amplitud.

[II]

Ahora bien, cuanto se puede decir sobre este particular, debe extraerse sólo de la Escritura. ¿Pues qué podemos decir sobre cosas que exceden los límites de nuestro entendimiento, fuera de lo que se nos transmite, de palabra o por escrito, a partir de los mismos profetas? Y, como hoy no tenemos, que yo sepa, ningún profeta, no nos queda otro medio que repasar los sagrados volúmenes[18], que los profetas nos dejaron. Y con esta reserva; que no afirmemos nada sobre esos temas ni atribuyamos nada a los profetas, que ellos mismos no hayan dictado con claridad.

En este sentido, hay que señalar, en primer lugar, que los judíos nunca mencionan las causas intermedias o partículares ni se ocupan de ellas; sino que, por religión o piedad o (como suele decir el vulgo) por devoción, siempre recurren a Dios. Y así, [17]
por ejemplo, si han ganado dinero con el comercio, dicen que Dios se lo ha dado; e incluso, si piensan algo, dicen que Dios se lo ha dicho. De ahí que no se puede tener por profecía y por conocimiento sobrenatural todo lo que la Escritura dice que lo dijo Dios, sino tan sólo aquello que ella afirma expresamente que fue una profecía o revelación, o lo que se sigue de las circunstancias mismas de la narración.

Efectivamente, si recorremos los sagrados volúmenes, veremos que todo cuanto Dios reveló a los profetas, les fue revelado o con palabras o con figuras o de ambas formas a la vez, es decir, con palabras y figuras. Las palabras y las figuras fueron verdaderas, es decir, algo exterior a la imaginación del profeta que las vio u oyó, o imaginarias, en cuanto que la imaginación del profeta estaba predispuesta, incluso durante la vigilia, a tener la clara impresión de que oía palabras o veía algo.

Por ejemplo, la voz con que Dios reveló a Moisés las leyes que quería prescribir a los hebreos, fue verdadera, como consta por *Éxodo*, 25,22, donde dice: *Yo estaré allí esperándote y hablaré contigo desde la parte de la cubierta*[19] *que se halla entre los dos querubines*. Esto muestra que Dios utilizó una voz verdadera, puesto que Moisés hallaba allí, siempre que quería, a Dios preparado para hablarle. Y, como

demostraré después, sólo esta voz, con la que fue anunciada la ley, fue una voz verdadera.

Me inclinaría a creer que la voz con que Dios llamó a Samuel, fue verdadera, porque en el último versículo de *1 Samuel*, 3 se dice: *y Dios se apareció de nuevo a Samuel en Silo, porque Dios se manifestó a Samuel en Silo por la palabra de Dios*. Como si dijera que la aparición de Dios a Samuel consistió simplemente en que Dios se le manifestó con su palabra o que Samuel oyó que Dios le hablaba. Sin embargo, como nos vemos forzados a distinguir entre la profecía de Moisés y las de los otros profetas, tenemos que decir que esa voz oída por Samuel fue imaginaria. Lo cual se puede colegir, además, del hecho de que dicha voz se le parecía a la voz de Eli, que Samuel oía con mucha frecuencia y que, por tanto, también podía imaginar con más rapidez. En efecto, después de ser llamado tres veces por Dios, Samuel sospechaba que le llamaba Eli. La voz que oyó Abimelec fue imaginaria, ya que se [18]
dice en *Génesis*, 20, 6: *y le dijo Dios en sueños*, etc. No fue, pues, despierto, sino solamente en sueños (es decir, en el momento en que la imaginación está, por naturaleza, más predispuesta a imaginar cosas que no existen), cuando pudo imaginar la voluntad de Dios.

En cuanto a las palabras del Decálogo, hay algunos judíos que opinan que no fueron pronunciadas por Dios, sino que los israelitas sólo escucharon un ruido, que, por supuesto, no profirió palabra alguna, y que, mientras duró ese ruido, percibieron con la pura mente los preceptos del Decálogo[20]. Hubo una época, en que yo mismo albergué esa sospecha, ya que veía que había ciertas variantes entre las palabras del

Decálogo en el *Éxodo* y en el *Deuteronomio*[21]; eso, en efecto, parece suponer (dado que Dios sólo habló una vez) que el Decálogo no pretende enseñar las mismas palabras de Dios, sino únicamente su significado. No obstante, si no queremos forzar la Escritura, hay que conceder, sin más, que los israelitas oyeron una voz verdadera, ya que ella (*Deuteronomio*, 5, 4) dice expresamente: *Dios ha hablado cara a cara con vosotros*, etc., es decir, lo mismo que dos hombres suelen comunicarse mutuamente sus conceptos, mediante los cuerpos de ambos. De ahí que parece ser más acorde con la Escritura que Dios haya creado realmente una voz, con la que él mismo reveló el Decálogo. En cuanto al motivo por qué las palabras y los argumentos de una obra difieren de los de la otra, véase el capítulo VIII.

Aunque la verdad es que ni así se elimina íntegramente la dificultad, ya que no parece muy lógico afirmar que una cosa creada, dependiente de Dios lo mismo que las demás, pudiera expresar real o verbalmente la esencia o la existencia de Dios o explicarla a través de su persona, diciendo en primera persona «yo soy Jehová, tu Dios», etc. En efecto, cuando alguien dice con la boca: *yo entendí*, nadie cree que fue la boca, sino solamente la mente del que lo dice, la que entendió eso; pero, como la boca está en relación con la naturaleza del hombre que habla, y como, además, aquél a quien se dice eso, ya había percibido la naturaleza del entendimiento, al que escucha le resulta fácil comprender la mente del que habla, comparándola consigo mismo. Yo no veo, en cambio, cómo quienes no conocían nada de Dios, excepto el nombre, y deseaban hablar con él para

cerciorarse de su existencia, pudieron ver satisfecha su petición a través de una creatura (que no tiene con Dios más relación que las demás cosas creadas y no pertenece a la naturaleza divina), que les dijera «yo soy [19]
Dios». Yo me pregunto: si Dios hubiera contorsionado los labios de Moisés (¡qué digo de Moisés!, de una bestia cualquiera) para que pronunciaran y dijeran esas mismas palabras, «yo soy Dios», ¿hubieran entendido así los israelitas la existencia de Dios?[22]

Lo cierto es que la Escritura parece indicar claramente que fue Dios quien habló (con ese fin habría bajado del cielo sobre el monte Sinaí) y que no sólo lo oyeron hablar los judíos, sino que los magnates incluso lo vieron (véase *Éxodo*, 24). La misma ley, revelada a Moisés, a la que no era lícito ni añadir ni quitar nada y que constituía como el derecho nacional, nunca nos mandó creer que Dios es incorpóreo y que no tiene ninguna imagen o figura, sino únicamente que Dios existe y que creamos en él y lo adoremos; y, para que los israelitas no se apartaran de su culto, les prohibió representarlo con cualquier figura, ficticia o real. Porque, no habiendo ellos visto ninguna imagen de Dios, no podían hacer ninguna que representara a Dios, sino a otra cosa creada, que habían visto realmente. De ahí que, si adoraran a Dios a través de esa imagen, no pensarían en Dios, sino en la cosa que aquella imagen representaba, con lo que terminarían atribuyendo a ese objeto el honor y el culto de Dios. Aún más, la Escritura indica claramente que Dios tiene figura y que Moisés dirigió a ella su mirada, mientras escuchaba a Dios que le hablaba, pero que sólo consiguió ver su parte posterior[23]. No

me cabe, pues, la menor duda de que aquí se oculta algún misterio, del que hablaremos más largamente después[24]. Ahora continuaré indicando los pasajes de la Escritura que muestran los medios con los que Dios reveló sus decretos a los hombres.

Que la revelación se efectuó por medio de simples imágenes, está claro por *1 Paralipómenos*, 21, donde Dios mostró a David su ira por medio de un ángel que tenía una espada en su mano. Y lo mismo en el caso de Balaán[25]. Y, aunque Maimónides[26] y otros pretenden que esta historia y todas las que narran la aparición de algún ángel (como la de Manué, la de Abraham, en que pensaba inmolar a su hijo, etc.)[27], sucedieron en sueños, y niegan que alguien haya podido ver, en estado de vigilia, a un ángel, todo eso es palabrería, ya que esos tales sólo han intentado arrancar de la Escritura las bagatelas aristotélicas y sus propias ficciones. A mi entender, no hay cosa más ridícula. No fue, en cambio, con imágenes reales, sino producidas exclusivamente por la imaginación del profeta, como reveló Dios a José su futura supremacía[28].

Por medio de imágenes y de palabras reveló Dios a [20]
Josué que él lucharía por los israelitas, pues le mostró un ángel con una espada, cual jefe del ejército, tal como le había dicho también con palabras, y como el mismo Josué había sabido por el ángel[29]. También a Isaías (tal como se dice en *Isaías*, 6) se le presentó a través de figuras que la providencia de Dios abandonaba al pueblo, pues imaginó a Dios, tres veces Santo, sobre un trono altísimo y a los israelitas manchados con el fango de sus pecados y como

hundidos en el estiércol, es decir, sumamente alejados de Dios. Con esas imágenes comprendió el miserable estado actual del pueblo; en cambio, sus futuras calamidades le fueron reveladas mediante palabras, que le parecieron pronunciadas por Dios. Podría aducir muchos ejemplos de las Sagradas Escrituras, similares a éste, pero pienso que son de todos suficientemente conocidos.

Todo lo anterior está confirmado, con mayor claridad, por un texto de *Números*, 12,6-7, que reza así: *si alguno de vosotros fuera un profeta de Dios, me revelaré a él en una visión* (es decir, mediante figuras y jeroglíficos, puesto que la visión de Moisés dice que fue una visión sin jeroglíficos); *le hablaré en sueños* (es decir, no con palabras reales y con una voz verdadera). *Pero no así* (me revelo) *a Moisés; a él le hablo boca a boca y durante una visión, y no a través de enigmas, y él contempla la imagen de Dios* (es decir, él habla conmigo, mirándome, como un compañero, y no aterrado, como consta en *Éxodo*, 33,11). No cabe duda, pues, de que los demás profetas no oyeron una voz verdadera. Lo cual se confirma, además, por *Deuteronomio*, 34,10, donde se dice: *nunca existió* (propiamente *surgió) en Israel profeta como Moisés, a quien Dios conoció cara a cara*[30] (esto hay que referirlo solamente a la voz, ya que tampoco Moisés había visto nunca el rostro de Dios: *Éxodo*, 33).

Yo no hallo en las Sagradas Escrituras ningún otro medio, aparte de los señalados[31], por los que se haya comunicado Dios a los hombres. Por consiguiente, como ya antes hemos dicho, no hay que inventar otros ni admitirlos. Y, aunque entendemos claramente que

Dios puede comunicarse inmediatamente a los hombres, puesto que, sin acudir a ningún medio corpóreo, comunica su esencia a nuestra alma; no obstante, para que un hombre percibiera con su sola mente algo, que no está contenido en los primeros [21] fundamentos de nuestro conocimiento ni puede deducirse de ellos, su alma debería ser necesariamente más poderosa y mucho más excelente que la humana.

No creo, pues, que ningún otro haya llegado a tanta perfección, por encima de los demás, a excepción de Cristo; pues a él le fueron revelados los designios de Dios, que conducen los hombres a la salvación, sin palabras ni visiones, sino inmediatamente; hasta el punto de que Dios se manifestó a los apóstoles a través de la mente de Cristo, como en otro tiempo a Moisés por medio de una voz aérea. Por eso, la voz de Cristo, al igual que aquella que oyera Moisés, puede llamarse la voz de Dios. En este sentido, también podemos decir que la sabiduría de Dios, es decir, una sabiduría que está por encima de la humana, ha asumido en Cristo la naturaleza humana y que Cristo ha sido la vía de salvación.

No obstante, es necesario advertir aquí que yo no me refiero para nada a lo que ciertas iglesias afirman de Cristo; ni tampoco lo niego, pues confieso gustosamente que no lo entiendo. Lo que acabo de decir, lo conjeturo por la misma Escritura. Pues en ninguna parte he leído que Dios se apareciese a Cristo o que hablara con él, sino que Dios se reveló a los apóstoles por medio de Cristo, que éste es el camino de la salvación y, finalmente, que la antigua ley fue entregada por medio de un ángel y no inmediatamente por Dios, etc. De ahí que, si Moisés

hablaba con Dios cara a cara, como un hombre con su compañero (es decir, mediante dos cuerpos), Cristo se comunicó más bien con Dios de alma a alma (*mens*) [32].

Afirmamos, pues, que, aparte de Cristo, nadie ha recibido las revelaciones de Dios, sino con ayuda de la imaginación, es decir, mediante el auxilio de palabras o imágenes, y que, por lo mismo, para profetizar no se requiere un alma más perfecta, sino una imaginación más viva, como explicaré de forma más clara en el siguiente capítulo.

[III]

Ahora debemos investigar qué entienden las Escrituras por espíritu de Dios infundido a los profetas o al decir que los profetas hablaban impulsados por el espíritu de Dios[33]. Para averiguarlo, hay que preguntarse primero qué significa la palabra hebrea *ruagh*, que el vulgo interpreta por *espíritu*.

El término *ruagh*, en su sentido original, significa, como es sabido, viento; pero se usa con gran frecuencia para significar otras muchas cosas, todas ellas derivadas de la primera. Y así, por ejemplo, se emplea para indicar:

1.º aliento, como en *Salmos*, 135,17: *ni espíritu hay en su boca*;

2.º ánimo o respiración, como en *1 Samuel*, 30,12: *y* [22]
le volvió el espíritu, es decir, respiró; a partir de ahí,

3.º valentía y fuerzas, como en *Josué*, 2,11: *después ya no hubo espíritu en ningún varón*; y también en *Ezequiel*, 2,2: *y me vino el espíritu* (o la fuerza) *que me*

permitió sostenerme sobre mis pies;

4.º virtud y aptitud, como en *Job*, 32,8: *ciertamente que el espíritu mismo está en el hombre*; es decir, que la ciencia no hay que buscarla precisamente en los ancianos, puesto que constato que depende de la virtud y capacidad propia de cada hombre. Y lo mismo en *Números*, 27,18: *un hombre en el que hay espíritu*;

5.º opinión del alma (*animi*), como en *Números*, 14, 24: *porque tuvo otro espíritu*, es decir, otra opinión del alma u otra mente. Igualmente, en *Proverbios*, 1,23: *os expresaré mi espíritu* (es decir, mi mente). Y en este sentido, se usa para significar voluntad o decreto, apetito o impulso del ánimo, como en *Ezequiel*, 1,12: *a donde tenían espíritu* (o voluntad) *de ir, iban*. Y también, en *Isaías*, 30,1: *y para fundir la fusión, y no por mi espíritu*; y en 29, 10: *porque Dios derramó sobre ellos el espíritu* (es decir, el apetito) *de dormir*. También en *Jueces*, 8,3: *entonces se mitigó su espíritu* (o ímpetu). Lo mismo, en *Proverbios*, 16, 32: *quien domina su espíritu* (o apetito), *más que quien toma una ciudad*; y en 25,28: *el hombre que no contiene su espíritu*. Y en *Isaías*, 33,11: *vuestro espíritu es fuego que os consume*. Por lo demás, el término *ruagh*, en cuanto significa alma (*animus*), sirve para expresar todas sus pasiones e incluso sus cualidades; y así, por ejemplo, *espíritu alto* significa la soberbia; *espíritu bajo*, la humildad; *espíritu malo*, el odio y la melancolía; *espíritu bueno*, la benignidad; *espíritu de celos, espíritu* (o deseo) *de fornicaciones; espíritu de sabiduría, de consejo, de fortaleza* equivalen (ya que en hebreo usamos con más frecuencia los sustantivos que los adjetivos) a alma sabia, prudente, fuerte o a la virtud

de la sabiduría, del consejo o de la fortaleza; *espíritu de benevolencia*, etc.;

6.º *ruagh* significa también la misma mente o alma (*animam*), como en *Eclesiastés*, 3,19: *el espíritu* (o [23]
alma) *es el mismo para todos*, y en 12,7: y el *espíritu vuelve a Dios*;

7.º significa, finalmente, las partes del mundo (por los vientos que de ellas soplan) e incluso los lados de cualquier cosa que miran a esas partes del mundo: véase *Ezequiel*, 37,9 y 42,16-9, etc.

Hay que señalar, además, que una cosa se refiere a Dios y se dice ser de Dios por las razones siguientes:

1.º porque pertenece a la naturaleza de Dios y es como una parte suya, como cuando se dice: *poder de Dios, ojos de Dios*;

2.º porque está bajo el poder de Dios y actúa según su voluntad; así en los libros sagrados los cielos se llaman *cielos de Dios*, porque son su carro y su morada, y Asiría se llama azote de Dios y Nabucodonosor, siervo de Dios, etc.;

3.º porque está dedicada a Dios, como *el templo de Dios, el nazareno de Dios, el pan de Dios*, etc.;

4.º porque ha sido transmitida por los profetas, y no revelada por la luz natural: por eso a la ley de Moisés se le llama *la ley de Dios*;

5.º porque expresa una cosa en grado superlativo, como *montes de Dios*, es decir, unos montes altísimos; *sueño de Dios*, un sueño profundísimo, en cuyo sentido hay que entender *Amos*, 4,11, donde el mismo Dios habla así: os *he destruido como la destrucción de Dios* (destruye) *a Sodoma y Gomorra*; es decir, como aquella célebre destrucción; pues, como es el mismo

Dios el que habla, no se puede explicar correctamente el texto de otra forma. También la ciencia natural de Salomón se llama ciencia de Dios, es decir, ciencia divina o superior a la ordinaria; igualmente, en los *Salmos* se dice *cedros de Dios* a fin de expresar su altura excepcional; y en *1 Samuel*, 11,7 para indicar un miedo extraordinario, se dice: *y cayó sobre el pueblo el miedo de Dios*.

En este sentido, los judíos solían referir a Dios todas aquellas cosas que superaban su capacidad y cuyas causas naturales ignoraban en aquella época. Y por eso, a la tempestad la llamaban *increpación de Dios*, y a los truenos y relámpagos, *saetas de Dios*. Pensaban, en efecto, que Dios tenía los vientos encerrados en cavernas, que llamaban tesorerías de Dios; pero se diferenciaban de los gentiles en que no era Eolo, sino Dios el que gobernaba los vientos. Por este mismo motivo, los milagros se llaman obras de Dios, es decir, obras asombrosas; puesto que, en realidad, todas las cosas naturales son obras de Dios y sólo existen y [24]
actúan por el poder divino. Es, pues, en este sentido en el que el salmista llama a los milagros de Egipto poderes de Dios; porque, cuando los hebreos se hallaban en sumo peligro y no podían esperar nada similar, les abrieron el camino hacia su salvación, suscitando su máxima admiración.

Si las obras insólitas de la naturaleza se llaman obras de Dios y los árboles de una altura insólita se llaman árboles de Dios, no hay que sorprenderse de que en el *Génesis* se llame hijos de Dios a los hombres de gran fortaleza y colosal estatura, aunque fueran hombres impíos, que practicaban el rapto y la

prostitución[34]. De ahí que los antiguos, y no sólo los judíos, sino también los paganos, solían referir a Dios absolutamente todo aquello por lo que alguien superaba a los demás. Y así el faraón, después de escuchar la interpretación de su sueño, dijo que en José estaba el espíritu de los dioses[35], y también Nabucodonosor dijo a Daniel que él poseía el espíritu de los dioses santos[36].

Entre los mismos latinos, nada era más frecuente que decir, de un objeto fabricado con gran arte, que estaba hecho con mano divina; si quisiéramos traducirlo al hebreo, habría que decir, como saben los hebraizantes: *fabricado por la mano de Dios*.

Con estas aclaraciones, es fácil entender y explicar los pasajes de la Escritura en los que se hace mención del espíritu de Dios. En efecto, *espíritu de Dios, espíritu de jehová* no significa, en algunos lugares, sino un viento muy fuerte, muy seco y fatal. Por ejemplo, en *Isaías*, 40,7: *el viento de Jehová sopló sobre él,* es decir, un viento muy seco y fatal; y en *Génesis*, 1,2: *y el viento de Dios* (o un viento fortísimo) *se movía sobre las aguas*. Significa, además, gran ánimo, y así el ánimo de Gedeón y de Sansón se denomina en las Sagradas Escrituras *espíritu de Dios*[37], es decir, un ánimo sumamente audaz y dispuesto a cualquier cosa. Igualmente, toda virtud o fuerza superior a lo habitual se llama *espíritu* o *virtud de Dios*, como por ejemplo en *Éxodo*, 31,3: *lo llenaré* (a Besalel) *del espíritu de Dios*, es decir, como la misma Escritura lo explica, de un ingenio y de una destreza superiores a las que caen en suerte al común de los hombres; y lo mismo en *Isaías*, 11,2: *y reposará sobre él el espíritu de Dios*, es

decir, como explica a continuación el mismo profeta con todo detalle (siguiendo una costumbre muy corriente en las Sagradas Escrituras), la virtud de la sabiduría, del consejo, de la fortaleza, etc. Y también la melancolía de Saúl es llamada *espíritu malo de Dios*, es decir, melancolía profundísima: en efecto, los esclavos [25] de Saúl, que decían que su melancolía era melancolía de Dios, fueron quienes hicieron que él llamara a su lado a un músico que lo distrajera tocando la flauta, lo cual demuestra que, por *melancolía de Dios*, entendían ellos una melancolía natural[38].

Con la expresión *espíritu de Dios* se designa, además, la misma alma (*mens*) humana, como en *Job*, 27,3: *y el espíritu de Dios en mis narices*, aludiendo a lo que se narra en el *Génesis*: que Dios infundió un alma (*anima*) de vida en las narices del hombre[39]; también en *Ezequiel*, 37,14 (refiriéndose proféticamente a los muertos) se dice: *y os daré mi espíritu y viviréis*, es decir, os devolveré la vida; y, en este mismo sentido, se dice en *Job*, 34,14; *si quiere* (Dios), *recogerá para sí su espíritu* (es decir, la mente que nos dio) *y su alma (anima)*. Así hay que entender también *Génesis*, 6, 3: *mi espíritu no razonará* (es decir, no discernirá) *jamás en el hombre, porque es carne*: es decir, en adelante, el hombre actuará según las decisiones de la carne y no de la mente que le he dado para que discerniera el bien; e igualmente en *Salmos*, 51, 12-13: *créame, oh Dios, un corazón puro y renueva en mí un espíritu* (esto es, un apetito) *decente* (o moderado) *y no me deseches de tu presencia ni me quites el alma (mens) de tu santidad*. Como los israelitas creían que los pecados sólo procedían de la carne y que, en cambio, el alma aconsejaba exclusivamente el bien, por eso el salmista

invoca el auxilio de Dios contra el apetito de la carne, mientras que pide al Dios santo que simplemente le conserve el alma (*mens*) que él le ha dado.

Ahora bien, la Escritura suele pintar a Dios a imagen del hombre y atribuirle alma (*mens*), ánimo, afectos e incluso cuerpo y aliento, a causa de la débil inteligencia del vulgo. De ahí que la expresión *espíritu de Dios* la utiliza con frecuencia en el sentido de alma (*mens*), es decir, de ánimo, afecto, fuerza y aliento de la boca de Dios. Y así, en *Isaías*, 40,13, se dice: *¿quién dispuso el espíritu,* o sea, el alma *(mens) de Dios?*; es decir, ¿quién, sino el mismo Dios, determinó su mente a querer algo? Y más adelante (63,10): *y ellos causaron amargura y tristeza al espíritu de su santidad*. De ahí que esa expresión se utiliza también para designar la ley de Moisés, porque explica, por así decirlo, la mente de Dios, como lo dice el mismo *Isaías*, 63, 11: *¿en dónde está el que puso entre ellos el espíritu de su* [26]
santidad?, es decir, la ley de Moisés, como claramente se desprende de todo el contexto. Y *Nehemías*, 9,20: *y tú les has dado tu buen espíritu* (o tu mente) *para hacerlos entender*; de hecho, está hablando del tiempo de la Ley, al que también alude el *Deuteronomio*, 4, 6, donde dice Moisés: *porque ella* (la Ley) *es vuestra ciencia y prudencia*, etc. Lo mismo se dice en *Salmos*, 143,10: *tu mente buena me conducirá a la tierra llana*, es decir, tu mente, a nosotros revelada, me llevará al recto camino.

Espíritu de Dios significa también, como hemos dicho, el aliento de Dios, que también se atribuye en la Escritura a Dios, aunque impropiamente, como la mente, el ánimo y el cuerpo; por ejemplo, en *Salmos*, 33,6. Significa, además, el poder, la fuerza o virtud de

Dios, como en *Job*, 33,4: *el espíritu de Dios me hizo*, es decir, la virtud o poder de Dios o, si se prefiere, su decreto, ya que el salmista añade, en términos poéticos, *que los cielos fueron hechos por mandato de Dios, y con el hálito de su boca* (esto es, por su decreto, como emitido con un soplo) *todos sus ejércitos*[40]. Igualmente, en *Salmos*, 139, 7: *¿a dónde iré* (para estar) *fuera de tu espíritu o a dónde huiré* (para estar) *fuera de tu mirada?*; lo cual significa, tal como se ve por lo que el mismo salmista explica a continuación: ¿a dónde puedo yo ir, que esté fuera de tu poder y de tu presencia?

Finalmente, *espíritu de Dios* se usa en las Sagradas Escrituras para expresar los afectos anímicos de Dios, a saber, su benignidad y misericordia, como en *Miqueas*, 2, 7: *¿ha disminuido acaso el espíritu de Dios* (esto es, su misericordia) *y son éstas* (entiéndase crueles) *sus obras*? E igualmente en *Zacarías*, 4,6: *no con un ejército ni con la fuerza, sino únicamente con mi espíritu*, es decir, tan sólo con mi misericordia. Creo que en este sentido hay que interpretar también el texto del mismo profeta (7, 12): *se han forjado un corazón cauto para no obedecer a la ley y a los mandatos que Dios les envió por su espíritu* (es decir, por su misericordia) *a través de los primeros profetas*. En este mismo sentido, dice *Ageo*, 2,5: *mi espíritu* (o mi gracia) *permanece entre vosotros, no temáis*.

En cambio, *Isaías*, 48,16: *pero ahora me ha enviado* 27
el Señor Dios y su espíritu, se puede entender (traduciendo *espíritu*) por ánimo o misericordia de Dios o también por su mente revelada en la Ley. En efecto, el mismo texto añade: *desde un principio* (es

decir, cuando vine a vosotros por primera vez para anunciaros la ira de Dios y la sentencia que él había pronunciado contra vosotros) *os he hablado sin rodeos; en el mismo momento en que fue* (pronunciada), *me presenté* (como ha acreditado en el capítulo 7); mas ahora soy mensajero feliz, enviado por la misericordia de Dios para cantar vuestra restauración. Pero ese texto también se puede entender (traduciendo *espíritu)*, como hemos dicho, por mente de Dios revelada en la Ley; es decir, que él también viene a ellos por mandato de la Ley (*Levítico*, 19,17), esto es, para amonestarles. Y por eso, les amonesta en las mismas condiciones y del mismo modo que solía hacerlo Moisés, y finaliza, como también hiciera Moisés, predicando su restauración. No obstante, la primera explicación me parece más coherente.

Volviendo ya a nuestro tema, veamos cómo a partir de cuanto precede se pueden entender sin dificultad las siguientes expresiones de la Escritura: *el profeta tenía el espíritu de Dios, Dios infundió su espíritu a los hombres, los hombres están repletos del espíritu de Dios o del Espíritu Santo*, etc.[41] No significan otra cosa, en efecto, sino que los profetas poseían una singular virtud, superior a la corriente[n3], y que practicaban la piedad con una admirable constancia de ánimo. Significan, además, que percibían la mente o juicio de Dios; efectivamente, hemos mostrado cómo *espíritu* significa en hebreo tanto la mente como el juicio de la mente y que, por este motivo, la misma Ley se llamaba espíritu o mente de Dios, porque explicaba la mente de Dios. De ahí que también la imaginación de los profetas, en cuanto por ella se revelaban los decretos

de Dios, se podía llamar, y con el mismo derecho, mente de Dios, y se podía decir que los profetas habían tenido la mente de Dios. Y, aunque la mente de Dios y sus eternos juicios también están inscritos en nuestra mente y, por consiguiente, también nosotros percibimos (para hablar como la Escritura) la mente de Dios; no obstante, como el conocimiento natural es común a todos, no es tan estimado, como ya hemos dicho[42], por los hombres, y particularmente por los hebreos, que se jactaban de ser superiores a los demás y solían despreciar a todos y, en consecuencia, la ciencia común a todos los hombres. Finalmente, se decía que los profetas tenían el espíritu de Dios, porque, como los hombres ignoraban las causas del [28]
conocimiento profético, lo admiraban; de ahí que lo referían a Dios, igual que los demás prodigios, y solían llamarlo conocimiento de Dios.

[IV]

Por consiguiente, ya podemos afirmar sin escrúpulos que los profetas no han percibido las revelaciones de Dios, sino en virtud de su imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes, reales o imaginarias. Pues, no hallando en la Escritura ningún otro medio, aparte de éstos, no debemos, como ya hemos dicho[43], inventarlos. Confieso, sin embargo, que yo ignoro según qué leyes de la naturaleza se haya realizado eso. Pudiera haber dicho, como otros, que tal percepción fue causada por el poder divino; pero me parecería pura palabrería. Sería como pretender explicar, acudiendo a un término transcendental, la forma de una cosa singular. ¿O es que no han sido hechas todas las cosas por el poder de

Dios? Aún más, puesto que el poder de la naturaleza no es sino el mismo poder de Dios, es evidente que, en la misma medida en que ignoramos las causas naturales, no comprendemos tampoco el poder divino. Es, pues, de necios acudir a ese poder divino, cuando desconocemos la causa natural de una cosa, es decir, ese mismo poder divino. Pero, la verdad es que no necesitamos ya saber la causa del conocimiento profético, puesto que, como ya he señalado, aquí sólo nos proponemos investigar los documentos de la Escritura, para extraer de ellos, como si fueran datos naturales, nuestras conclusiones. En cuanto a las causas de tales documentos, no nos importan[44].

Dado, pues, que los profetas percibieron las revelaciones de Dios en virtud de su imaginación, no cabe duda de que pudieron percibir muchas cosas que caen fuera de los límites del entendimiento. Porque a partir de palabras y de imágenes se pueden formar muchas más ideas que a partir de los solos principios y nociones, sobre los que se levanta todo el edificio de nuestro conocimiento natural.

Por lo anterior, se ve también por qué los profetas percibieron y enseñaron casi todas las cosas en forma de parábolas y en términos enigmáticos, y por qué expresaron todas las cosas espirituales corporalmente: porque todo ello está en perfecta consonancia con la naturaleza de la imaginación. No nos sorprenderá, por tanto, que la Escritura o los profetas hablen tan impropia y oscuramente acerca del espíritu o mente de Dios, como se hace en *Números*, 11,17 y en *1 Reyes*, 22,21, etc. Ni tampoco que Miqueas hubiera visto a Dios sentado, Daniel como un anciano vestido de

blanco, y Ezequiel como un fuego; ni que los seguidores de Cristo vieran al Espíritu Santo en forma de una paloma que baja, y los apóstoles en forma de lenguas de fuego; y, finalmente, que Pablo[45], inmediatamente antes de su conversión, viera una [29]
gran luz. Todas estas expresiones, en efecto, están totalmente acordes con las imaginaciones vulgares acerca de Dios y de los espíritus.

Finalmente, como la imaginación es vaga e inconstante, la profecía no permanecía largo tiempo en los profetas ni era frecuente, sino sumamente rara, es decir, que se daba en muy pocos hombres e, incluso en éstos, muy raras veces.

Si cuanto acabamos de decir es cierto, nos vemos obligados a investigar de dónde pudo provenir a los profetas la certeza de las cosas que sólo percibían por la imaginación y no a partir de principios intelectuales ciertos. Pero, cuanto se pueda decir, también a este respecto, hay que sacarlo de la Escritura, puesto que, como ya hemos dicho, no tenemos una verdadera ciencia acerca de este asunto, es decir, que no la podemos explicar por sus primeras causas. Ahora bien, en el siguiente capítulo, que he dedicado a los profetas, expondré qué enseña la Escritura sobre la certeza profética.

Capítulo II

De los profetas

[I]

Del capítulo precedente se sigue, como ya hemos indicado, que los profetas no estaban dotados de una mente más perfecta, sino de una potencia imaginativa más vigorosa[46]. Las Escrituras, en sus relatos, dan abundantes pruebas de ello. Salomón, por ejemplo, superó claramente a los demás por su sabiduría, pero no por el don profético. Igualmente, aquellos prudentísimos varones Hernán, Darda y Calcol[47] no fueron profetas; en cambio, hombres incultos y sin formación alguna, e incluso mujercillas, como Agar, la esclava de Abraham, poseyeron el don profético[48]. Lo cual está, además, de acuerdo con la experiencia y con la razón, ya que quienes más descuellan por su imaginación, tienen menos aptitudes para el conocimiento puramente intelectual; y, por el contrario, quienes destacan por su inteligencia y la cultivan al máximo, tienen el poder de imaginar más moderado y más controlado, como si lo sujetaran con un freno para que no se confunda con el entendimiento. Por consiguiente, quienes se empeñan en descubrir en los libros proféticos la sabiduría y el conocimiento de las cosas naturales y espirituales, se equivocan totalmente de camino. [29]

Esto es lo que, respondiendo a las exigencias de la época, de la filosofía y del asunto mismo, he decidido demostrar aquí ampliamente, sin inquietarme demasiado de los gritos de la superstición, cuyo máximo odio se dirige contra quienes cultivan la verdadera ciencia y practican la verdadera vida. Por [30]
desgracia, las cosas han llegado a tal extremo, que quienes reconocen abiertamente que no tienen idea de Dios ni le conocen más que por las cosas creadas (cuyas causas ignoran), no se ruborizan de acusar a los filósofos de ateísmo.

Pero, a fin de proceder con orden en mi demostración, mostraré que las profecías han variado, no sólo según la imaginación y el temperamento corporal de cada profeta, sino también según las opiniones de que habían estado imbuidos, y que por tanto la profecía nunca hizo más doctos a los profetas, como enseguida explicaré con más detalle. Pero antes hay que tratar de la certeza de los profetas; porque, aparte de pertenecer al tema de este capítulo, nos ayudará un poco a demostrar lo que nos proponemos[49].

La simple imaginación no implica por su naturaleza, como toda idea clara y distinta, la certeza; por el contrario, para que podamos estar ciertos de las cosas que imaginamos, hay que añadirles algo, a saber, el raciocinio. De ahí que la profecía no puede llevar consigo la certeza, puesto que, como hemos demostrado, sólo dependía de la imaginación. Y por eso, los profetas no estaban seguros de la revelación de Dios por la misma revelación, sino por algún signo, como se ve en el caso de Abraham (*Génesis*, 15,8), que,

después de oír la promesa de Dios, pidió un signo. Sin duda que él creía en Dios y no le pidió una señal para tener fe en él, sino para cerciorarse de que era Dios quien le hacía la promesa. Y eso mismo consta, con mayor claridad todavía, en el caso de Gedeón, que le dice a Dios: *y hazme una señal* (para que sepa) *que tú hablas conmigo (Jueces,* 6,17). También a Moisés le dice Dios: *y que ésta* (sea) *la señal de que te he enviado*[50]. Ezequías, que sabía, desde hacía tiempo, que Isaías era profeta, pidió un signo de su profecía, por la que le predecía su curación[51]. Todo esto prueba que los profetas siempre tuvieron alguna señal por la que se cercioraban de las cosas que imaginaban en sus profecías. Y por eso, manda Moisés (*Deuteronomio*, 18, versículo último) que pidan al profeta un signo, a saber, el cumplimiento de algún hecho futuro.

Por consiguiente, la profecía es inferior, en este sentido, al conocimiento natural, que no necesita signo alguno, sino que implica por sí mismo la certeza. En efecto, la certeza profética no era matemática, sino tan sólo moral, tal como consta por [31]
la misma Escritura. Y así, Moisés advierte (*Deuteronomio*, 13) que, si algún profeta pretende enseñar nuevos Dioses, aunque confirme con signos y milagros su doctrina, sea condenado a muerte. Porque, como el mismo Moisés sigue diciendo, Dios también hace signos y milagros para tentar al pueblo. Y esto mismo les advirtió también Cristo a sus discípulos, como consta por *Mateo*, 24,24. Aún más, *Ezequiel*, 14, 9, enseña claramente que Dios engaña a veces a los hombres con falsas revelaciones, ya que dice: *y cuando un profeta* (es decir, falso) *es inducido a error y pronuncia alguna palabra, soy yo, el Señor,*

quien indujo a ese profeta. Y lo mismo atestigua Miqueas (*1 Reyes*, 22,23) acerca de los profetas de Ajab.

Y, aunque esto parece mostrar que la profecía y la revelación es algo sumamente dudoso, posee, no obstante, como hemos dicho, gran certeza. Dios, en efecto, nunca engaña a los piadosos y a los elegidos, sino que, conforme a aquel antiguo proverbio (ver *1 Samuel*, 24,14) y como consta por la historia de Abigail y de su súplica[52], Dios se sirve de los piadosos como de instrumentos de su piedad y de los impíos como de ejecutores y medios de su ira. Lo cual consta clarísimamente también por el caso de Miqueas que acabamos de citar: aunque Dios había decidido engañar a Ajab por medio de los profetas, sólo se sirvió para ello de falsos profetas, mientras que al profeta piadoso le reveló la cosa tal como era y no le prohibió predecir la verdad. Pese a ello, la certeza del profeta era, como he dicho, tan sólo moral, puesto que nadie puede justificarse ante Dios ni jactarse de ser instrumento de su piedad. De hecho, la misma Escritura lo enseña y da prueba efectiva de ello[53]: la ira de Dios indujo a David a que censara al pueblo, pese a que la Escritura da abundantes testimonios de su piedad.

Toda la certeza profética se funda, pues, en estas tres cosas: 1) en que imaginaban las cosas reveladas con una gran viveza, como aquélla con que suelen afectarnos los objetos en estado de vigilia; 2) en un signo; 3) y, por fin y principalmente, en que tenían su ánimo únicamente inclinado a lo justo y a lo bueno. Y, aunque la Escritura no siempre hace mención del

signo, hay que creer, sin embargo, que los profetas siempre lo tuvieron; porque la Escritura no suele referir siempre (como ya muchos han señalado)[54] todas las condiciones y circunstancias, sino suponerlas [32] más bien como ya conocidas. Podemos conceder, además, que los profetas que no profetizaban nada nuevo, sino tan sólo lo que está contenido en la ley de Moisés, no tuvieron necesidad de signo, puesto que estaban avalados por la Ley. Y así, por ejemplo, la profecía de Jeremías sobre la destrucción de Jerusalén estaba confirmada por las profecías de los demás profetas y por las amenazas de la Ley, y no exigía, por tanto, ningún signo[55]. En cambio, Ananías, que anunciaba, contra todos los profetas, la pronta restauración de la ciudad, requería necesariamente un signo; de lo contrario, debería dudar de su profecía, mientras ésta no fuera confirmada por el acontecimiento de la cosa por él predicha (ver *Jeremías*, 28,9).

Por consiguiente, la certeza que los profetas extraían de signos, no era matemática (es decir, aquella que se sigue de la necesidad inherente a la percepción de la cosa percibida o vista), sino simplemente moral; y los signos sólo eran concedidos a fin de persuadir al profeta. De donde se sigue que esos signos fueron dados según las opiniones y la capacidad de los profetas; de suerte que el signo que a un profeta le cercioraba de su profecía, podría no convencer en absoluto a otro imbuido de opiniones distintas. Por este motivo, los signos eran distintos para cada profeta; como lo era también, según hemos dicho, la misma revelación, puesto que variaba según la disposición de su temperamento corporal y de su

imaginación, y según las opiniones que antes hubiera adoptado.

En relación al temperamento, la revelación variaba del modo siguiente. Si el profeta era alegre, se le revelaban las victorias, la paz y cuantas cosas despiertan alegría en los hombres; en cambio, si era triste, se le revelaban guerras, suplicios y todos los males; y así, según que el profeta fuera compasivo, afable, colérico, severo, etc., era más o menos apto para unas u otras revelaciones. Las variaciones respecto a la imaginación consisten en que, si el profeta era elegante, también percibía la mente de Dios en un estilo elegante, y si era confuso, la percibía confusamente; y esto es aplicable a todas las revelaciones que se le representaban a través de imágenes: es decir, que, si el profeta era campesino, se le representaban bueyes y vacas, etc.; si era militar, jefes y ejércitos; y, en fin, si era cortesano, se le representaba el solio regio y cosas similares. La profecía variaba, finalmente, según las diversas opiniones de los profetas. Por eso, a los magos (ver *Mateo*, 2), que daban crédito a los juegos de la astrología, se les reveló el nacimiento de Cristo por la
imaginación de una estrella surgida en Oriente; a los [33]
augures de Nabucodonosor se les reveló en las entrañas de las víctimas (ver *Ezequiel*, 21,26) la destrucción de Jerusalén, que el mismo rey conoció por los oráculos y por la dirección de las saetas que él lanzó al aire; y a los profetas que creían que los hombres actúan por libre elección y por su propio poder, se les reveló Dios como indiferente y como si desconociera las acciones humanas futuras. Pasemos, pues, a demostrar todo esto, punto por punto, a partir

de la Escritura.

El primer punto consta por aquel caso de Elíseo (ver *2 Reyes*, 3,15), cuando, para profetizar a Joram, pidió un instrumento musical y no logró percibir la mente de Dios hasta que se deleitó con su música; sólo entonces predijo a Joram y sus compañeros cosas alegres, cosa que antes no había podido hacer; porque estaba irritado contra el rey, y quienes están enfadados con alguien, tienden a imaginar de él males, pero no bienes. Y, cuando otros pretenden decir que Dios no se revela a quienes están irritados y tristes, es que sueñan[56]. En efecto, Dios reveló a Moisés, que estaba irritado contra el faraón, la tristemente célebre matanza de los primogénitos (ver *Éxodo*, 11,8), y, por cierto, sin emplear instrumento alguno. Dios se reveló también a Caín furioso. A Ezequiel, impaciente por la ira, se le reveló la miseria y la contumacia de los judíos (ver *Ezequiel*, 3,14). Y Jeremías, embargado por la tristeza y aburrido de la vida, profetizó las calamidades de los judíos; hasta el punto que Josías no le quiso consultar a él, sino a una mujer de la misma época, porque estaba más dispuesta, por su temperamento femenino, a que se le revelara la misericordia de Dios (ver *2 Paralipómenos*, 34). Tampoco Miqueas profetizó nunca nada bueno a Ajab (mientras que sí lo hicieron otros verdaderos profetas, como consta por *1 Reyes*, 20), sino tan sólo males durante toda su vida (ver *1 Reyes*, 22,8; y más claramente, *2 Paralipómenos*, 18,7). Los profetas eran, pues, más aptos para estas o aquellas revelaciones, según su diferente temperamento.

Por otra parte, el estilo de la profecía variaba según

la elocuencia de cada profeta. Las profecías de Ezequiel y de Amos no están escritas en un estilo elegante, como las de Isaías y Nahún, sino en un estilo un tanto tosco. Y, si alguno es experto en la lengua hebrea y quiere satisfacer su curiosidad de comprobarlo por sí mismo, que coteje algunos capítulos de distintos profetas, que tratan del mismo tema, y hallará una gran diferencia de estilo. Que
compare, por ejemplo, al cortesano *Isaías*, 1,11-20 con [34]
el campesino *Amos*, 5,21-24; que coteje después el orden y la argumentación de *Jeremías*, 49 (en su profecía contra Edom) con el orden y la argumentación de Abdías; y que compare, además, *Isaías*, 40, 19-20 y 44, 8 ss. con *Oseas*, 8, 6 y 13, 2. Y así para los demás. Si se sopesan atentamente todas estas razones, se verá sin dificultad que Dios no tiene ningún estilo peculiar de expresarse, sino que éste sólo es elegante, conciso, severo, tosco, prolijo y oscuro, de acuerdo con la erudición y la capacidad del profeta.

Las representaciones proféticas y sus jeroglíficos, aunque significaran lo mismo, eran diferentes también. Y así, la gloria de Dios, abandonando el Templo, se le presentó de distinta forma a Isaías y a Ezequiel, por más que los rabinos pretendan que ambas fueron exactamente la misma, sólo que a Ezequiel, por ser campesino, le habría sorprendido en extremo y por eso la habría descrito con todo detalle. Pero, a menos que los rabinos hayan tenido una tradición segura al respecto, cosa que no creo en absoluto, su interpretación es totalmente arbitraria, puesto que Isaías vio serafines con seis alas, mientras que Ezequiel vio animales con cuatro alas; Isaías vio a Dios vestido y sentado sobre el solio regio, y en

cambio Ezequiel lo vio a manera de fuego[57]. No cabe duda que cada uno vio a Dios tal como solía imaginarlo.

Las representaciones proféticas variaban, además, no sólo en su forma, sino también en su claridad. Las de Zacarías, por ejemplo, eran demasiado oscuras como para que él mismo pudiera entenderlas sin explicación, como se ve por su propia narración. Y las de Daniel, ni siquiera explicadas, lograba él comprenderlas[58]. Y eso no se debía a la dificultad de la cosa revelada (ya que sólo se trataba de asuntos humanos, que no superan los límites de la capacidad humana, a no ser porque son futuros), sino exclusivamente a que la imaginación de Daniel no era capaz de profetizar en la vigilia lo mismo que en sueños, como se ve por el hecho de que, al comienzo mismo de la revelación, estaba tan atemorizado que casi desesperaba de sus fuerzas. Debido, pues, a la debilidad de su imaginación y de sus fuerzas, las cosas se le representaron extremadamente oscuras y, ni explicadas, consiguió entenderlas. Hay que señalar, además, que las palabras oídas por Daniel (como antes hemos mostrado) sólo fueron imaginarias; y por eso no es nada extraño que, turbado como estaba, haya imaginado dichas palabras con tal confusión y [35]
oscuridad, que no pudiera, después, sacar nada claro de ellas. Quienes dicen, en cambio, que Dios no quiso revelar la cosa claramente a Daniel, parece que no han leído las palabras del ángel, que dijo expresamente (*ver Daniel*, 10,14) *que él había venido para hacer entender a Daniel qué ocurriría a su pueblo en los días venideros*. Aquellas cosas permanecieron, pues, oscuras, porque no había nadie por entonces que

estuviera dotado de imaginación suficiente para que se le pudieran revelar de forma más clara. Finalmente, los profetas a quienes fue revelado que Dios arrebataría a Elias, intentaban convencer a Elíseo de que había sido trasladado a otro lugar, donde todavía podrían encontrarlo[59]; lo cual muestra claramente que no habían entendido bien la revelación de Dios.

[II]

No es necesario mostrar esto con más detalle, puesto que nada resulta más claro por la Escritura que el hecho de que Dios dotó a un profeta de una gracia mayor de profetizar que a otro. En cambio, que las profecías o representaciones variaban según las opiniones adoptadas por los profetas, y que éstos abrazaron opiniones distintas e incluso contrarias, así como prejuicios diversos (me refiero a las cosas puramente especulativas, ya que, en lo que concierne a la honradez y a las buenas costumbres, hay que pensar de modo muy distinto), lo probaré con más esmero y amplitud, puesto que pienso que es éste un asunto de mayor importancia. De ahí, en efecto, sacaré finalmente la conclusión de que la profecía no hizo nunca más doctos a los profetas, sino que los dejó en sus opiniones previamente adoptadas, y que, por lo mismo, nosotros no estamos obligados a creerles acerca de las materias meramente especulativas.

Con sorprendente precipitación ha llegado todo el mundo a persuadirse de que los profetas supieron todo cuanto el entendimiento humano es capaz de alcanzar[60]. Y, aunque algunos pasajes de la Escritura nos dicen clarísimamente que los profetas ignoraron ciertas cosas, prefieren afirmar que ellos no entienden

esos pasajes, antes que conceder que los profetas ignoraron alguna cosa; o se atreven a violentar las palabras de la Escritura, hasta el punto de hacerle decir lo que de ningún modo quiere decir. Claro que, si es lícito emplear uno de esos dos métodos, se ha acabado con toda la Escritura. En vano nos empeñaremos, en efecto, en probar algo por la Escritura, si las cosas que están sumamente claras, podemos situarlas entre las oscuras e impenetrables o interpretarlas a nuestro capricho.

Por ejemplo, nada hay más claro en la Escritura que esto: que Josué y también, quizá, el autor que escribió
su historia[61], pensaron que el sol se movía en torno a [36]
la tierra y que la tierra, en cambio, estaba en reposo, y que el sol permaneció inmóvil durante algún tiempo. Pero, como muchos no quieren admitir que en los cielos pueda darse cambio alguno, explican dicho pasaje de suerte que no parece decir nada similar. Por el contrario, otros que han aprendido a filosofar con más coherencia, como comprenden que la tierra se mueve y que el sol, en cambio, está en reposo o no se mueve en torno a la tierra, se empeñan con todas sus fuerzas en sacar eso mismo de la Escritura, por más que ésta se resiste abiertamente a ello. Realmente, los admiro. ¿O es que tenemos que creer que el soldado Josué era experto en astronomía y no se le pudo revelar un milagro, o que la luz del sol no pudo estar más tiempo del habitual sobre el horizonte, a menos que Josué comprendiera su causa? La verdad es que ambas alternativas me parecen ridículas. Por eso, prefiero decir abiertamente que Josué ignoró la verdadera causa de la prolongación de aquel día y que tanto él como la multitud que estaba presente,

pensaban que el sol daba una vuelta diaria en torno a la tierra y, al mismo tiempo, que aquel día se había detenido un poco; que ellos creyeron que ésa fue la causa de la prolongación de aquel día, sin advertir que, a consecuencia del excesivo hielo que había en esos momentos en aquella región del cielo (ver *Josué*, 10, 11), pudo producirse una refracción mayor de lo habitual o algo similar que no investigaremos aquí.

También a Isaías se le reveló el signo de la retrogradación de la sombra de acuerdo con su capacidad, es decir, por la retrogradación del sol[62]; porqué también él pensaba que el sol se movía y la tierra estaba inmóvil, y ni en sueños, quizá, se le había ocurrido la idea de los parhelios. Podemos afirmar esto sin el menor escrúpulo, porque fue realmente posible que tal signo se produjera y que Isaías lo predijera al rey, aunque el profeta ignorara su verdadera causa.

Y lo mismo hay que decir de la construcción de Salomón, si es que fue revelada por Dios: todas sus medidas le fueron reveladas según la capacidad y las opiniones de Salomón. Pues, como no estamos obligados a creer que Salomón fuera un matemático, nos es lícito afirmar que ignoraba la relación entre la periferia y el diámetro del círculo y que creía, como los simples obreros, que era de 3 a 1. Si nos está permitido decir que no entendemos ese texto (*1 Reyes*, 7,23), no sé yo qué diablos podemos entender de la Escritura, puesto que ese pasaje se limita a describir, en forma meramente histórica, dicha construcción. Aún más, si cabe fingir que la Escritura pensaba otra cosa, pero que, por alguna razón que desconocemos, [37]

quiso describirla así, eso es sencillamente destruir de raíz toda la Escritura. Pues cualquiera podrá, con igual derecho, decir otro tanto de todos los pasajes de la Escritura; y por consiguiente, cuantos absurdos y males pueda excogitar la malicia humana, se los podrá defender y cometer, sin menoscabo de la autoridad de la Escritura. En cambio, lo que nosotros proponemos, no implica impiedad alguna, puesto que Salomón, Isaías, Josué, etc., aunque fueran profetas, eran también hombres, y hay que pensar que nada humano les era ajeno[63].

También a Noé le fue revelado, según su capacidad, que Dios iba a destruir el género humano, ya que pensaba que, fuera de Palestina, el mundo no estaba habitado[64].

Los profetas pudieron ignorar, sin menoscabo de su piedad, no sólo estas cosas, sino otras más importantes, y de hecho las ignoraron. En realidad, no enseñaron nada particular sobre los atributos divinos, sino que tuvieron opiniones bien vulgares acerca de Dios. Ahora bien, sus revelaciones fueron acomodadas a esas opiniones, como enseguida haré ver con numerosos testimonios de la Escritura; de donde se desprende fácilmente que los profetas son alabados y tenidos en alta estima, no tanto por la sublimidad y excelencia de su ingenio, cuanto por su piedad y constancia de ánimo.

Adán, el primero a quien Dios se reveló, ignoró que Dios es omnipresente y omnisciente, puesto que se escondió de Él y se esforzó en excusarse de su pecado ante Dios, como si estuviera ante un hombre. De ahí que también Dios se le reveló según su capacidad, es

decir, como si no estuviera en todas partes e ignorara el pecado de Adán y en dónde se encontraba. Efectivamente, Adán oyó o creyó oír a Dios pasearse por el jardín y llamarle y preguntarle en dónde estaba; y después, al sentirse avergonzado, preguntarle si había comido del árbol prohibido. Adán, pues, no conocía ningún atributo de Dios, excepto que era el hacedor de todas las cosas[65]. A Caín también se le reveló Dios según su capacidad, es decir, como si desconociera las cosas humanas; para arrepentirse de su pecado, no necesitaba Caín tener un conocimiento más elevado de Dios[66]. A Labán, Dios se le reveló como Dios de Abraham, porque creía que cada nación poseía su Dios peculiar (ver *Génesis*, 31,29). También Abrabam ignoró que Dios está en todas partes y que conoce de antemano todas las cosas; y así, tan pronto oyó la sentencia contra los sodomitas, rogó que Dios [38]
no la ejecutase, hasta saber si todos merecían tal suplicio; por eso dice (*Génesis*, 18, 24): *quizá existan cincuenta justos en aquella ciudad*. Y Dios no se le reveló de otra forma, puesto que habla así en la imaginación de Abraham[67]: *bajaré ahora para ver si han obrado de acuerdo con la profunda queja que a mí ha llegado, y, si no es así, lo sabré*. El testimonio divino sobre Abraham (ver *Génesis*, 18,19) no contiene nada más que su obediencia y que amonestaba a sus criados a la justicia y al bien; pero no que Abraham haya tenido pensamientos sublimes acerca de Dios.

Tampoco Moisés percibió con suficiente claridad que Dios es omnisciente y dirige todas las acciones humanas con su solo decreto. En efecto, aunque Dios le había dicho (ver *Éxodo*, 3,18) que los israelitas le obedecerían, lo pone en duda y replica (ver *Éxodo*,

4,1): *¿y si no me creen y no me obedecen?* De ahí que también a él se le reveló Dios como indiferente y desconocedor de las acciones humanas futuras. Por eso le dio dos signos y le dijo (*Éxodo*, 4,8): *si acaso no creyeran en el primer signo, creerán en el último; mas, si ni en el último creyeran, coge* (entonces) *un poco de agua del río*, etcétera. Y, si uno quiere examinar sin prejuicios las frases de Moisés, verá claramente que su opinión acerca de Dios es que Dios es un ser que siempre existió, existe y existirá siempre; y, por eso, le da el nombre de *Jehová*[68], que en hebreo expresa estos tres tiempos de la existencia. Sobre su naturaleza, en cambio, no enseñó, sino que es misericordioso, benigno, etc., y sumamente celoso, como consta por innumerables pasajes del *Pentateuco*.

Por otra parte, creyó y enseñó que este ser de tal modo difiere de todos los demás, que no puede ser expresado por ninguna imagen de ninguna cosa visible; no tanto por la contradicción de tal hecho, cuanto por la debilidad humana. Enseñó, además, Moisés que Dios es singular o único en razón de su poder; pues, aun cuando concedió que existen seres que (por supuesto, por orden y mandato de Dios) hacían las veces de Dios, es decir, seres a los que Dios concedió autoridad, derecho y poder para dirigir las naciones y para velar y preocuparse por ellas; enseñó, sin embargo, que ese ser, que los judíos debían venerar, era el Dios supremo y soberano o (por decirlo [39] con una expresión hebrea) el Dios de los Dioses. Por eso dijo en el cántico del *Éxodo*, 15,11: *¿quién, entre los Dioses, es semejante a ti, Jehová?* Y Jetró (*Ib.*, 18, 11): *ahora he conocido que Jehová es mayor que todos los Dioses*; es decir: al fin, me veo forzado a conceder a

Moisés que Jehová es mayor que todos los dioses y de un poder singular. Cabe, no obstante, dudar si Moisés creyó que esos seres, que hacían las veces de Dios, fueron creados por Dios, puesto que nada ha dicho, que nosotros sepamos, sobre su principio y creación. Moisés enseñó, además, que ese ser supremo hizo pasar el mundo visible del caos (*Génesis*, 1,2) al orden y puso en la naturaleza las semillas, y que, por eso, tiene el derecho y el poder supremos sobre todas las cosas, que, en virtud de ese derecho y de ese poder soberanos (ver *Deuteronomio*, 10,14-5), eligió para Sí solo a la nación hebrea y cierta región del mundo (ver *Deuteronomio*, 4,19; 32,8-9), dejando las otras naciones y regiones al cuidado de los otros dioses, sustitutos suyos; y que, por este motivo, Él es llamado Dios de Israel y Dios de Jerusalén (ver *2 Paralipómenos*, 32,19), mientras que los otros Dioses se llaman Dioses de las otras naciones.

Por eso también creían los judíos que aquella región, que Dios les había elegido, exigía un culto especial a Dios, totalmente distinto del de las otras regiones, y que incluso no podía tolerar el culto de los otros dioses y propio de otras regiones. Pues creían que los pueblos que el rey de Asiria había traído a las tierras de los judíos, eran desgarrados por los leones, porque desconocían el culto de los dioses de aquellas tierras (*2 Reyes*, 17, 25-6, etc.). Y por eso, según la opinión de Ibn Ezra, cuando Jacob quiso dirigirse a su patria, dijo a sus hijos que se dispusieran a adoptar un nuevo culto y que abandonaran el culto a los dioses de la tierra en que entonces se hallaban (ver *Génesis*, 35, 2-3). Y también David, para decirle a Saúl que, a consecuencia de su persecución, se veía forzado a vivir

fuera de su patria, le dijo que era expulsado de la herencia de Dios y era enviado a rendir culto a otros dioses (ver *1 Samuel* 26,19). Moisés creyó, finalmente, que ese ser o Dios tenía su morada en los cielos (ver *Deuteronomio*, 33,27), opinión que era sumamente frecuente entre los paganos.

Si nos fijamos ahora en las revelaciones de Moisés, comprobaremos que fueron adaptadas a sus [40]
opiniones. Y así, como creía que la naturaleza de Dios era susceptible de las condiciones antes señaladas, a saber, la misericordia, la benignidad, etc., Dios se le reveló de acuerdo con esta opinión suya y bajo estos atributos (ver *Éxodo*, 34,6-7, donde se cuenta de qué forma se apareció Dios a Moisés, y vv. 4-5 relativos al Decálogo)[69]. Se nos dice, por otra parte (*Éxodo*, 33, 18), que Moisés pidió a Dios que le permitiera verle; pero, como Moisés no había formado (como ya he dicho) en su cerebro ninguna imagen de Dios, y Dios tan sólo se revela a los profetas (como también he probado) según la disposición de sus imaginaciones, Dios no se le apareció bajo ninguna imagen. Y esto sucedió, repito, porque repugnaba a la imaginación de Moisés; puesto que otros profetas, por ejemplo, Isaías, Ezequiel, Daniel, etc., testifican haber visto a Dios. Por eso, contestó Dios a Moisés: *no podrás ver mi rostro*[70]; y porque, además, Moisés creía que Dios era visible, es decir, que ello no implicaba contradicción alguna por parte de la naturaleza divina, ya que, de lo contrario, no hubiera pedido tal cosa. Y por eso mismo añadió Dios: *porque nadie me verá y vivirá*, dando así una razón acorde con la opinión de Moisés; pues no dice que eso contradiga a la naturaleza divina, como sucede en realidad, sino que eso no puede realizarse a

causa de la debilidad humana. Aún más, para revelar a los israelitas, que habían adorado el becerro, que se habían hecho semejantes a los demás pueblos, Dios les dice (*Éxodo*, 33, 2-3) que les enviará un ángel, es decir, un ser que velará por los israelitas en nombre del ser supremo, pero que Él no quiere estar entre ellos. De esta forma, no le quedaba a Moisés ningún motivo para convencerse de que los israelitas eran más gratos a Dios que las demás naciones que Dios había puesto al cuidado de otros seres o ángeles, como consta por el versículo 16 del mismo capítulo. Finalmente, como creía que Dios habitaba en los cielos, se le revelaba como si bajara del cielo sobre la montaña; y Moisés, por su parte, subía al monte para hablar con Dios, lo cual no le sería necesario en absoluto, si pudiera imaginar a Dios en todas partes con la misma facilidad.

Pese a que Dios se les reveló a ellos mismos, los israelitas no supieron apenas nada de Dios, y dieron pruebas más que sobradas, cuando, unos cuantos días después, dieron su honor y su culto a un becerro y
creyeron que él no era otra cosa que los dioses que les [41]
habían sacado de Egipto. No hay que creer, por cierto, que hombres habituados a las supersticiones de Egipto, rudos y moldeados por la más mísera esclavitud, tuvieran alguna idea sana de Dios o que Moisés les hubiera enseñado algo más que una forma de vida; no, por supuesto, como filósofo, para que vivieran, por fin, guiados por la libertad interior, sino como legislador, para que se sintieran coaccionados por el imperio de la Ley a vivir bien. De ahí que la forma correcta de vida o la vida verdadera, así como el culto y el amor de Dios, fueron para ellos una

esclavitud, más bien que una verdadera libertad y que una gracia o un don de Dios. Moisés, en efecto, les mandó amar a Dios y observar su Ley para agradecer a Dios los bienes pasados (a saber, la liberación de la esclavitud egipcia) e incluso los aterró con amenazas, si transgredían aquellos preceptos, y les prometió muchos bienes, si, por el contrario, los observaban. Es decir, que les enseñó de la misma manera que suelen hacer los padres con sus hijos que aún no tienen uso de razón. Es cierto, pues, que los judíos ignoraron la verdadera dignidad de la virtud y la verdadera felicidad[71].

Jonás creyó escapar a la mirada de Dios, lo cual parece demostrar que también él pensó que Dios había entregado el cuidado de las demás regiones, fuera de Judea, a otros poderes que, al fin, serían sustitutos suyos[72]. No hay nadie, en el Antiguo Testamento, que haya hablado de Dios de modo más acorde con la razón que Salomón, el cual superó a todos los de su tiempo por la inteligencia natural. De ahí que se consideró también por encima de la Ley (puesto que ésta sólo fue dada a aquellos que carecen de razón y de las enseñanzas del entendimiento natural) y apenas hizo caso de todas las leyes que se refieren al rey y que se reducían fundamentalmente a tres (ver *Deuteronomio*, 17,16-7), sino que las violó abiertamente (pero se equivocó, lejos de hacer algo digno de un filósofo, en cuanto que se dio a los placeres). Enseñó que todos los bienes de la fortuna resultan vanos para los hombres (ver el *Eclesiastés*)[73] y que los hombres no tienen nada más valioso que el entendimiento ni pueden ser castigados con mayor suplicio que la necedad (ver *Proverbios*, 16,22).

Pero volvamos a los profetas, cuyas discrepancias de opinión nos hemos propuesto señalar. Los rabinos vieron que las opiniones de Ezequiel se oponen tanto a las de Moisés, que (como se cuenta en el *Tratado del sábado*, cap. 1, folio 13, p. 2), al transmitirnos los pocos libros de los profetas que nos quedan, casi dudaron en admitir ese libro entre los canónicos; y lo hubieran ocultado totalmente, si un tal Ananías[74] no se hubiera comprometido a explicarlo, cosa que, como allí se dice, logró finalmente hacer, aunque no sin gran trabajo y empeño. Cómo lo haya conseguido, no está, [42]
sin embargo, bien claro: si acaso escribió un comentario que haya desaparecido o si incluso cambió las palabras y las oraciones de Ezequiel (si tuvo audacia para ello) y las adornó a su gusto. En todo caso, *Ezequiel*, 18 no parece concordar con *Éxodo*, 34,7 ni con *Jeremías*, 32,18, etc.

Samuel creía que, cuando Dios había decretado algo, nunca se arrepentía de su decisión (ver *1 Samuel*, 15,29); puesto que, cuando Saúl, arrepentido de su pecado, quería adorar a Dios y pedirle perdón, Samuel le dijo que Dios no cambiaría su decreto contra él. Por el contrario, a *Jeremías* (18,8,10) le fue revelado que, aunque Dios hubiera decretado algo bueno o algo malo respecto a una nación, volvía sobre su decreto, siempre que los hombres cambiaran posteriormente a mejor o a peor. En cambio, *Joel* (2,13) enseñó que Dios sólo se arrepiente del mal. Finalmente, por *Génesis*, 4,7 consta con toda evidencia que el hombre puede dominar las tentaciones de pecado y obrar bien; pues eso es lo que se le dice a Caín, pese a que, como consta por la misma Escritura y por Josefo[75], nunca las dominó. Y lo mismo se desprende con la máxima

claridad del capítulo de *Jeremías* que acabamos de citar, puesto que dice que Dios cambia el decreto dictado en daño o beneficio de los hombres, según que éstos decidan cambiar sus costumbres y forma de vida. Pablo, en cambio, nada enseña con más claridad que esto: que, si no es por una singular vocación o gracia de Dios, los hombres no tienen dominio ninguno sobre las tentaciones de la carne (ver *Romanos*, 9,10 ss. y adviértase que en 3, 5 y 6, 19, donde atribuye la justicia a Dios, se corrige diciendo que habla al estilo humano y a causa de la debilidad de la carne).

Por lo anterior consta, pues, más que de sobra, lo que nos proponíamos demostrar: que Dios adaptó las revelaciones a la capacidad y a las opiniones de los profetas; que los profetas pudieron ignorar y de hecho ignoraron las cosas que sólo se refieren a la especulación y no a la caridad y a la vida práctica; y que tuvieron opiniones contrarias. Por consiguiente, no hay que buscar en ellos, ni mucho menos, el conocimiento de las cosas materiales y espirituales[76]. Nuestra conclusión es, pues, la siguiente: fuera de aquello que constituye el fin y la sustancia de la revelación, no estamos obligados a creer a los profetas; en lo demás, cada uno es libre para creer como le plazca.

La revelación de Caín, por ejemplo, sólo nos enseña que Dios amonestó a Caín a que viviera mejor. Ése es
el único objetivo y la sustancia de la revelación, y no [43]
enseñar la libertad de la voluntad o cosas filosóficas. Por tanto, aunque en las palabras y en el contenido de dicha amonestación está clarísimamente incluida la

libertad de la voluntad, nos es licito pensar lo contrario, dado que aquellas palabras y razones sólo están adaptadas a la capacidad de Caín. Así también, la revelación de Miqueas tan sólo quiere enseñar que Dios le reveló el resultado exacto de la lucha de Ajab contra Aram[77]; y, por consiguiente, eso es lo único que tenemos que creer. Todo lo que, aparte de esto, en ella se dice sobre el verdadero o falso espíritu de Dios, sobre el ejército celeste, situado a uno y otro lado de Dios, y sobre las demás circunstancias de dicha revelación, no nos incumben para nada; que cada cual crea, pues, en ellas, según le parezca más acorde con su propia razón. En cuanto a los argumentos, con los que Dios mostró a Job su poder sobre todas las cosas (si es verdad que le fueron revelados y no, como creen algunos, que él se esmeró en adornar sus ideas), hay que decir exactamente lo mismo: que esos argumentos sólo fueron aducidos según la capacidad de Job y para convencerle a él, pero no son argumentos universales, para convencer a todos.

Ni cabe decir otra cosa sobre las razones con las que Cristo convence a los fariseos de contumacia e ignorancia y exhorta a sus discípulos a la verdadera vida: que acomodó sus razones a las opiniones de unos y otros. Por ejemplo, cuando dijo a los fariseos (ver *Mateo*, 12, 26): *y, si satanás expulsa a satanás, está dividido contra sí mismo: ¿cómo, entonces, se mantendría su reino?*, no pretendía otra cosa que convencer a los fariseos por sus mismos principios, y no, enseñar que hay demonios o algún reino satánico. Y así también, cuando dijo a los discípulos (*Mateo*, 18,10): *mirad que no despreciéis a uno de estos pequeños, pues os digo que sus ángeles están en los*

cielos, etc., no quiere enseñar, sino que no sean soberbios y que no desprecien a nadie; y no todo lo que está contenido en sus razones, puesto que sólo las aduce para mejor convencer a sus discípulos.

Otro tanto habría que decir, finalmente, sobre los argumentos y signos de los apóstoles. Pero no es necesario que me extienda más sobre el tema, ya que, si tuviera que enumerar todos los lugares de la Escritura, que sólo han sido escritos al modo humano [44]
o según la capacidad de alguien en particular, y que son defendidos, no sin gran perjuicio para la filosofía, como doctrina divina, me apartaría mucho de la brevedad que me he propuesto. Baste, pues, con los pocos textos, de carácter general, que he tocado, y que el curioso lector examine por sí mismo el resto[78].

Pero, aunque es verdad que sólo lo que hemos dicho sobre los profetas y la profecía, concierne directamente al fin que busco, es decir, a separar la filosofía de la teología; como he abordado esta cuestión en términos universales, me parece oportuno investigar, además, si el don profético sólo fue peculiar de los hebreos o si fue más bien común a todas las naciones, y preguntarme, a la vez, qué hay que decir sobre la vocación de los hebreos. Sobre estos temas, véase el capítulo siguiente[79].

Capítulo III

De la vocación de los hebreos y de si el don profético fue peculiar de los hebreos

[I]

La verdadera felicidad y beatitud de cada individuo [44] consiste exclusivamente en la fruición del bien y no en la gloria de ser uno solo, con exclusión de los demás, el que goza del mismo. Pues quien se considera más feliz, porque sólo a él le va bien y no tanto a los demás o porque es más feliz y más afortunado que ellos, desconoce la verdadera felicidad y beatitud; ya que la alegría que con ello experimenta, si no es puramente infantil, no se deriva más que de la envidia o del mal corazón. Por ejemplo, la verdadera felicidad y beatitud del hombre consiste únicamente en la sabiduría y en el conocimiento de la verdad y no, en absoluto, en ser más sabio que los demás o en que éstos carezcan del verdadero conocimiento; puesto que esto no aumenta en nada su sabiduría, es decir, su felicidad. De ahí que, quien disfruta de eso, disfruta del mal de otro y, por consiguiente, es envidioso y malo, y no ha conocido ni la verdadera sabiduría ni la tranquilidad de la vida verdadera[80].

Así, pues, cuando la Escritura, para exhortar a los

hebreos a la obediencia de la ley, dice que Dios los ha elegido, con preferencia a las demás naciones (ver *Deuteronomio*, 10,15); que está cerca de ellos y no de los demás (*Ib*., 4,4 y 7); que sólo a ellos les ha prescrito leyes justas (*Ib*., 4, 8); en fin, que sólo a ellos, posponiendo a los demás, se les dio a conocer (*Ib*., 4,32), etc., habla adaptándose a su capacidad. Ahora bien, los hebreos, como hemos probado en el capítulo precedente[81] y como el mismo Moisés confirma (*Ib*., [45]
9,67), no habían conocido la verdadera felicidad. Porque es evidente que ellos no hubieran sido menos felices, si Dios hubiera llamado a todos por igual a la salvación; ni Dios les hubiera sido menos propicio, si hubiera estado igualmente cerca de los demás; ni sus leyes hubieran sido menos justas ni ellos menos sabios, porque hubieran sido prescritas a todos; ni los milagros hubieran manifestado menos el poder de Dios, aunque también hubieran sido hechos para otras naciones; ni, finalmente, estarían los hebreos menos obligados a rendir culto a Dios, si él hubiera concedido a todos por igual todos estos dones. En cuanto a que Dios dice a Salomón (ver *1 Reyes*, 3,12) que nadie, en lo sucesivo, será más sabio que él, no parece ser más que una forma de expresar su eximia sabiduría. En cualquier caso, no hay que creer, en modo alguno, que Dios haya prometido a Salomón, para su mayor felicidad, que Él no otorgaría a nadie, en lo sucesivo, una sabiduría igual; puesto que eso no acrecentaría nada la inteligencia de Salomón, ni tampoco ese prudente rey hubiera agradecido menos a Dios tan gran don, si él le hubiera dicho que concedería a todos la misma sabiduría.

Cuando decimos que Moisés, en los pasajes del

Pentateuco que acabamos de citar, habló adaptándose a la capacidad de los hebreos, no pretendemos, sin embargo, negar que Dios les haya prescrito a ellos solos esas leyes del *Pentateuco*, ni que sólo les haya hablado a ellos, ni, en fin, que los hebreos hayan visto cosas tan admirables como a ninguna otra nación le han sucedido. Sólo queremos decir que Moisés, hablando en esos términos y aduciendo esas razones, quiso amonestar a los hebreos a que se unieran más a Dios mediante un culto acorde con su mentalidad infantil. Quiero probar, además, que los hebreos no han superado a las demás naciones en ciencia y en piedad, sino en algo totalmente distinto; o (para hablar, como la Escritura, según su capacidad) que los hebreos no han sido elegidos por Dios, con preferencia a los otros pueblos, para la verdadera vida y las sublimes especulaciones, aunque sí han sido reiteradamente amonestados, sino para algo totalmente distinto. Qué sea eso, sin embargo, lo explicaré siguiendo un orden[82].

Pero, antes de empezar, quiero explicar brevemente qué entiendo, en lo sucesivo, por gobierno de Dios y qué por auxilio divino, externo e interno, qué por elección de Dios y qué en fin, por fortuna. Por gobierno de Dios, entiendo el orden fijo e inmutable o
la concatenación de las cosas naturales; puesto que ya [46]
antes hemos dicho y lo hemos probado en otro lugar[83], que las leyes universales de la naturaleza, conforme a las cuales se hacen y determinan todas las cosas, no son más que los eternos decretos de Dios, que implican siempre una verdad y una necesidad eternas. Es, pues, lo mismo que digamos que todas las cosas se hacen según las leyes de la naturaleza o que

son ordenadas por el decreto de Dios y su gobierno. Y como, además, el poder de todas las cosas naturales no es más que el mismo poder de Dios, único que todo lo hace y determina, se sigue que toda ayuda que el hombre (que también es una parte de la naturaleza) aporta a su propia conservación, o la que le ofrece la naturaleza sin su colaboración, todo ello le es ofrecido por el solo poder divino, en cuanto que actúa por la naturaleza humana o por las cosas exteriores a ella. Con razón, pues, podemos llamar auxilio interno de Dios a cuanto la naturaleza humana puede aportar, por su solo poder, a la conservación de su propio ser; y auxilio externo de Dios, a toda utilidad que pueda provenirle, además, del poder de las causas externas[84]. De lo anterior se desprende fácilmente qué hay que entender por elección divina. Dado, en efecto, que nadie puede hacer nada, sino en virtud de un orden predeterminado de la naturaleza, es decir, por el gobierno y el decreto eterno de Dios, se sigue que nadie elige para sí una forma de vida ni hace nada, si no es por una singular vocación de Dios, que eligió a éste, y no a otros, para esta obra o para esta forma de vida. Finalmente, por fortuna no entiendo otra cosa que el gobierno de Dios, en cuanto que dirige los asuntos humanos a través de cosas externas e inesperadas.

Hechas estas aclaraciones, volvamos ya a nuestro tema y veamos por qué se ha dicho que la nación hebrea fue elegida por Dios con preferencia a las demás. Para probarlo, procedo de la forma siguiente.

Todo cuanto deseamos honestamente, se reduce a estos tres objetos principales, a saber, entender las

cosas por sus primeras causas, dominar las pasiones o adquirir el hábito de la virtud y, finalmente, vivir en seguridad y con un cuerpo sano. Los medios que sirven directamente para el primero y el segundo objetivo y que pueden ser considerados como sus causas próximas y eficientes, residen en la misma naturaleza humana; su adquisición depende, pues, principalmente de nuestro propio poder o de las leyes de la naturaleza humana. Por este motivo, hay que afirmar categóricamente que estos dones no son peculiares de ninguna nación, sino que han sido [47]
siempre patrimonio de todo el género humano, a menos que queramos soñar que la naturaleza ha engendrado desde antiguo diversos géneros de hombres[85]. En cambio, los medios que sirven para vivir en seguridad y para conservar el cuerpo, residen principalmente en las cosas externas; precisamente por eso, se llaman bienes de fortuna: porque dependen, sobre todo, del gobierno de las cosas externas, que nosotros desconocemos; y en este sentido, el necio es casi tan feliz o infeliz como el sabio[86].

No obstante, para vivir en seguridad y evitar los ataques de los otros hombres y de los mismos brutos, nos puede prestar gran ayuda la vigilancia y el gobierno humano. A cuyo fin, la razón y la experiencia no nos han enseñado nada más seguro, que formar una sociedad regida por leyes fijas, ocupar una región del mundo y reunir las fuerzas de todos en una especie de cuerpo, que es el de la sociedad. Ahora bien, para formar y conservar la sociedad, se requiere un ingenio y una vigilancia no mediocre; y por tanto, la sociedad más segura y estable, y la menos expuesta a

los embates de la fortuna, será aquella que esté fundada y dirigida, en su mayor parte, por hombres sabios y vigilantes; y a la inversa, aquella que está formada por hombres torpes, depende, en su mayor parte, de la fortuna y es menos estable. Y, si acaso permanece largo tiempo, se debe a la dirección ajena y no a la propia; aún más, si llega a superar grandes peligros y las cosas le resultan favorables, no podrá menos de admirar el gobierno de Dios y adorarle (en cuanto que Dios actúa a través de causas externas ocultas, no en cuanto que actúa por la naturaleza y la mente humanas), puesto que le ha sucedido algo realmente inesperado, que incluso puede ser tenido por un milagro.

Por consiguiente, lo único por lo que se distinguen las naciones entre sí, es por la forma de su sociedad y de las leyes bajo las cuales viven y son gobernadas. Y por lo mismo, la nación hebrea no fue elegida por Dios, antes que las demás, a causa de su inteligencia y de su serenidad de ánimo, sino a causa de su organización social y de la fortuna, gracias a la cual logró formar un Estado y conservarlo durante tantos años. La misma Escritura lo hace constar con toda claridad, ya que basta una lectura superficial para ver claramente que los hebreos sólo superaron a las otras naciones en que dirigieron con éxito todo cuanto se refiere a la seguridad de la vida y en que lograron vencer grandes peligros, gracias, sobre todo, al auxilio externo de Dios; en lo demás, fueron iguales a los [48]
otros pueblos, y Dios fue igualmente propicio a todos.

En cuanto al entendimiento, consta (como hemos mostrado en el capítulo precedente) que tuvieron pensamientos sumamente vulgares sobre Dios y la

naturaleza; en este sentido, no fueron, pues, elegidos por Dios más que los otros. Ni tampoco en cuanto a la virtud y a la vida verdadera; puesto que en esto también fueron iguales a los demás pueblos, y poquísimos fueron elegidos. Su elección y vocación consistió, pues, exclusivamente en la felicidad temporal de su Estado y en sus comodidades. Ni vemos que Dios haya prometido algo más a los patriarcas[n4] y a sus sucesores. En la misma Ley, no se promete, a cambio de la obediencia, otra cosa que la continua felicidad del Estado y demás comodidades de esta vida; y, a la inversa, a cambio de la contumacia y de la ruptura del pacto, se promete la ruina del Estado y las máximas incomodidades. Nada extraño, por lo demás, ya que el fin de la sociedad en general y del Estado (como ya consta por lo dicho y expondremos más largamente después) es vivir segura y cómodamente. Ahora bien, el Estado no puede subsistir más que con leyes que obliguen a todo el mundo; pues, si todos los miembros de una sociedad quieren eximirse de las leyes, disolverán *ipso facto* la sociedad y destruirán el Estado. De ahí que a la sociedad de los hebreos no se le pudo prometer otra cosa, a cambio de la constante observancia de las leyes, que la seguridad de la vida[n5] y sus comodidades; y, al revés, a cambio de la contumacia, no se le podía predecir ningún suplicio más seguro que la ruina del Estado y los males que de ahí suelen seguirse; a los que se añadirían otros especiales, derivados de la particular constitución de su Estado. Pero no es éste el momento de hablar de esto más largamente.

Sólo añadiré lo siguiente: que también las leyes del *Antiguo Testamento* sólo fueron reveladas y prescritas

a los judíos; puesto que, como Dios sólo los había elegido para formar una sociedad y un Estado singulares, era necesario que tuvieran también unas leyes especiales. En cuanto a si Dios también prescribió a otras naciones leyes especiales y si se reveló a sus legisladores en forma de profecías, es decir, bajo aquellos atributos con los que ellos solían imaginar a Dios, es algo que no me resulta suficientemente claro.

[II]

Pero una cosa, al menos, está clara por la misma Escritura: que también las otras naciones recibieron el Estado y sus leyes particulares del gobierno externo de Dios. Sólo aduciré, para probarlo, dos pasajes de la Escritura. En *Génesis*, 14,18-20, se cuenta que [49]
Melquisidec fue rey de Jerusalén y pontífice del Dios altísimo, y que, como incumbía al pontífice (ver *Números*, 6,23), bendijo a Abraham; y, finalmente, que Abraham, predilecto de Dios, entregó a éste pontífice de Dios la décima parte de todo su botín. Todo lo cual muestra con suficiente claridad que Dios, antes de fundar la nación israelita, constituyó reyes y pontífices en Jerusalén y les prescribió ritos y leyes; mas si hizo esto en forma de profecías, no está suficientemente claro, como acabamos de decir. Yo, al menos, estoy persuadido de que Abraham, mientras vivió allí, observó religiosamente aquellas leyes. Efectivamente, Abraham no recibió de Dios ningún rito especial; y, sin embargo, se dice en *Génesis*, 26, 5 que Abraham observó el culto, los mandatos, las instituciones y las leyes de Dios, lo cual hay que referir sin duda al culto, mandatos, instituciones y leyes del

rey Melquisidec. Y *Malaquías*, 1,10-11 increpa a los judíos con estas palabras; *¿Quién es el que, de entre vosotros, cerrará las puertas* (del Templo) *para que no en vano se ponga el fuego sobre mi altar? No me complazco en vosotros, etc. Porque, desde el oriente hasta el poniente, mi nombre es grande entre las naciones, y por todas partes se me traen perfumes y oblaciones puras; porque grande es mi nombre entre las naciones, dice el Dios de los ejércitos*. Dado que estas palabras, a menos que queramos violentarlas, no admiten otro tiempo que el presente, son testimonio más que suficiente de que, en aquella época[87], los judíos no eran más queridos de Dios que las otras naciones; que incluso Dios se dio a conocer a otras naciones con milagros más que a los judíos de entonces, los cuales habían recuperado parcialmente su Estado sin milagros; y que, además, las naciones tuvieron ritos y ceremonias con las que eran gratas a Dios. Pero dejo esto a un lado, ya que para mi objetivo me basta con haber mostrado que la elección de los judíos no se refería más que a la felicidad temporal del cuerpo y a la libertad o al Estado, y al modo y los medios con que lo formaron; y, por consiguiente, también a las leyes, en cuanto que eran necesarias para establecer aquel Estado particular y, finalmente, al modo como ellas fueron reveladas; pero que, en todo lo demás, en lo que reside la verdadera felicidad del hombre, los judíos eran iguales a los otros pueblos.

Por consiguiente, cuando en la Escritura (ver *Deuteronomio*, 4,7) se dice que ninguna nación tiene dioses tan cercanos a ella como los judíos tienen a [50]
Dios, hay que entender que eso sólo se refiere al Estado y a aquella época, en que les sucedieron tantos

milagros. Pues, en cuanto a la inteligencia y a la virtud, es decir, en cuanto a la beatitud, Dios es, como ya hemos dicho y hemos probado racionalmente, igualmente propicio a todos. Y esto consta, además, por la misma Escritura[88]. Dice, por ejemplo, el salmista (*Salmos*, 145,18): *Dios está cercano a todos los que le invocan, a todos los que le invocan de verdad*. Y también en el mismo salmo (v. 9): *Dios es benigno con todos, y su misericordia se extiende a todo cuanto hizo*. En el *Salmo* 33,15 se dice claramente que Dios dio a todos el mismo entendimiento, con estas palabras: *el cual forma del mismo modo su corazón*, ya que los hebreos creían que el corazón era la sede del alma y del entendimiento, como todos saben, según creo. Además, por *Job*, 28, 28 consta que Dios prescribió a todo el género humano esta ley: reverenciar a Dios y evitar toda mala obra, u obrar bien; de ahí que, aunque Job era gentil, fue el más grato de todos a Dios, porque los superó a todos en piedad y en religión. Finalmente, por *Jonás*, 4,2 consta clarísimamente que Dios se muestra con todos, y no sólo con los judíos, propicio, misericordioso, indulgente, amplio en benignidad y pesaroso del mal; dice, en efecto, Jonás: *por eso yo decidí anteriormente huir a Tarsis, porque sabía* (a saber, por las palabras de Moisés, recogidas en *Éxodo*, 34,6) *que tú eres un Dios propicio, misericordioso*, etc., y que, por tanto, perdonaría a los gentiles ninivitas.

Concluimos, pues: dado que Dios es igualmente propicio a todos y que los hebreos sólo han sido elegidos por Dios en relación a la sociedad y al Estado, ningún judío, considerado exclusivamente fuera de la sociedad y del Estado, posee ningún don de Dios por

encima de los demás y no se diferencia en nada de un gentil.

Por consiguiente, como es verdad que Dios es igualmente benigno, misericordioso, etc., con todos y que el oficio de profeta no consistía tanto en enseñar las leyes peculiares de la patria, cuanto la verdadera virtud y en invitar a los hombres a practicarla, no cabe duda que todas las naciones tuvieron profetas y que el don profético no fue peculiar de los hebreos.

Esto lo confirma la historia[89], tanto profana como sagrada. Y aunque los relatos del *Antiguo Testamento* no hagan constar que otras naciones tuvieron tantos
profetas como los hebreos, ni siquiera que un profeta [51]
gentil fuera enviado por Dios a otros pueblos, eso no significa nada, puesto que los hebreos sólo se preocuparon de escribir sus cosas y no las de otros pueblos. Basta, pues, que constatemos en el *Antiguo Testamento* que hombres paganos e incircuncisos, como Noé, Enoc, Abimelec, Balaán, etc., profetizaron, y que, además, los profetas hebreos fueron enviados por Dios, no sólo a su nación, sino también a otras muchas.

Ezequiel, por ejemplo, vaticinó para todos los pueblos entonces conocidos. Abdías, incluso no profetizó, que sepamos, más que para los idumeos; y Jonás vaticinó principalmente para los ninivitas. Isaías no sólo lamenta y pronostica las calamidades de los judíos, y canta su restauración, sino también de otras naciones; dice, en efecto (*Isaías*, 16,9): *por eso lamentaré con mi llanto a Jazer*. Y después (19,19-21 y 25) predice, primero, las calamidades de los egipcios y, después, su restauración; es decir, que Dios les enviará

un salvador, que los liberará, y que Dios se les dará a conocer y que, finalmente, los egipcios rendirán culto a Dios con sacrificios y oblaciones; y termina llamando a esta nación *Egipto bendito, pueblo de Dios*; todo lo cual es bien digno de señalar. Finalmente, *Jeremías* (1,5) es llamado profeta, no sólo del pueblo hebreo, sino de todos los pueblos sin más; también él lamenta en sus pronósticos las calamidades de las naciones y predice su restauración; dice, en efecto (48, 31): *por eso lamentaré a Moab y clamaré por todo Moab*, etc.; y añade (v. 36): *por eso mi corazón retumba, cual un tambor, por Moab; y,* finalmente, predice su restauración, igual que la de los egipcios, ammonitas y elamitas. No cabe duda, pues, que los demás pueblos también tuvieron, como los judíos, sus profetas, que profetizaron para ellos y para los judíos.

Aunque la Escritura sólo menciona a Balaán, a quien fueron revelados los sucesos futuros de Israel y de otras naciones, no por eso hay que creer que Balaán sólo profetizó en aquella ocasión, ya que por la misma historia consta con toda evidencia que ya mucho antes se había distinguido por la profecía y por otros dones divinos. Y así, cuando Balac le manda llamar, le dice [52]
(*Números*, 22, 6): *pues sé que aquél a quien bendices, es bendito, y a quien maldices, maldito es*. Él poseía, pues, aquella virtud que Dios había otorgado a Abraham (ver *Génesis*, 12,3). A continuación, Balaán respondió a los enviados, como alguien habituado a las profecías, que le esperaran hasta que se le revelase la voluntad de Dios. Cuando profetizaba, es decir, cuando interpretaba el verdadero pensamiento de Dios, solía decir de sí mismo: *dicho de aquel que oye los dichos de Dios y conoce la ciencia* (la mente o la presciencia) *del*

Altísimo, que ve la visión del omnipotente, cayendo a tierra, pero con los ojos abiertos[90]. Finalmente, una vez que bendijo a los hebreos por mandato de Dios (pues así solía hacerlo), comenzó a profetizar para otros pueblos y a predecir su futuro[91]. Todo lo cual muestra más que suficientemente que Balaán siempre fue profeta o que profetizó con mucha frecuencia y (hay que señalarlo también aquí) que poseyó aquello que más seguridad daba a los profetas sobre la verdad de su profecía, a saber, un alma inclinada solamente a la justicia y al bien. Efectivamente, no bendecía a quien quería y, a quien quería, maldecía, como creía Balac, sino tan sólo a aquellos que Dios quería que fueran benditos o malditos; y por eso respondió a Balac: *aun cuando Balac me diera tanta plata y oro como para llenar su casa, no podré transgredir el mandato de Dios para hacer el bien o el mal según mi voluntad; lo que Dios dirá, yo lo diré*[92]. Y, si Dios se irritó con él, cuando iba de camino, lo mismo sucedió a Moisés, cuando se dirigía a Egipto por mandato de Dios (ver *Éxodo*, 4,24); y, si admitía dinero para profetizar, lo mismo hacía Samuel (ver *1 Samuel*, 9,7-8); y, si en algo pecó (ver *2 Pedro*, 2,15-6; *Judas*, v. 11), *nadie hay tan justo que siempre obre bien y no peque nunca* (ver *Eclesiastés*, 7,20). En realidad, sus oraciones siempre debieron valer mucho ante Dios, y su poder para maldecir fue sin duda muy grande, puesto que vemos que en la Escritura se dice muchas veces, a fin de resaltar la gran misericordia de Dios con los israelitas, que Dios no quiso escuchar a Balaán y que convirtió la maldición en bendición (ver *Deuteronomio*, 23,6; *Josué*, 24,10; *Nehemías*, 13,2). Eso significa que era sin duda gratísimo a Dios, ya que las

oraciones y maldiciones de los impíos no conmueven en absoluto a Dios.

Dado, pues, que Balaán fue un verdadero profeta y que, no obstante, *Josué* (13,22) le califica de *adivino* o *augur*, es cierto que este nombre también se toma en buen sentido; que aquellos que los gentiles solían llamar augures y adivinos, eran verdaderos profetas; y que aquellos que la Escritura acusa y condena con frecuencia, eran seudoadivinos que engañaban a los gentiles, como los seudoprofetas a los judíos. Esto consta, además, por otros pasajes de la Escritura con bastante claridad. De donde concluimos, por tanto, que el don profético no fue peculiar de los judíos, sino común a todas las naciones. [53]

[III]

Sin embargo, los fariseos defienden con vehemencia, frente a lo que acabamos de decir, que ese don divino sólo fue peculiar de su nación, mientras que las demás habrían predicho las cosas futuras en virtud de no sé qué virtud diabólica (¡qué ficciones no inventará la superstición!). El principal argumento que aducen del *Antiguo Testamento* es el de *Éxodo*, 33, 16, donde Moisés dice a Dios: *¿en qué cosas se conocerá que yo y tu pueblo hemos hallado gracia a tus ojos? Sin duda, cuando tú vayas con nosotros y yo y tu pueblo nos separemos de todo otro pueblo que hay sobre la superficie de la tierra*. De este texto quieren inferir, según digo, que Moisés pidió a Dios que estuviera presente a los judíos y que se les revelara a través de profetas y, además, que no concediera esta gracia a ninguna otra nación. Realmente, sería ridículo que Moisés envidiara la

presencia de Dios a los gentiles o que se hubiera atrevido a pedir tal cosa a Dios. Pero lo cierto es que, después que Moisés conoció el carácter y el talante contumaz de su pueblo, vio claramente que éste no podía llevar a cabo la empresa iniciada sin grandes milagros y sin una singular ayuda externa de Dios, sino que incluso perecerían necesariamente sin tal auxilio. Para que constara, pues, que Dios quería conservarlos, pidió esa singular ayuda externa de Dios. Y así, en *Éxodo*, 34,9, dice: *Señor, si he hallado gracia a tus ojos, que vaya, suplico, el Señor entre nosotros, ya que este pueblo es contumaz, etc*. Por tanto, el motivo de que pidiera la especial ayuda externa de Dios, es que el pueblo era contumaz[93]. Pero lo que muestra con más claridad todavía que Moisés no pidió a Dios nada más que esa singular ayuda externa, es la misma respuesta de Dios, ya que le contestó al instante (*Ib*., v. 10): *he aquí que yo hago una alianza de que haré ante todo tu pueblo cosas admirables, cuales no han sido hechas sobre toda la* [54]
tierra ni entre todos los pueblos, etc. Como se ve, Moisés no habla aquí más que de la elección de los hebreos, tal como la he explicado antes, y no pide otra cosa a Dios.

Sin embargo, en la carta a los *Romanos*, 3,1-2, encuentro otro texto que me inquieta más. Pablo parece enseñar en él algo distinto de lo que yo vengo diciendo, puesto que dice: *¿cuál es, pues, la superioridad del judío o cuál la utilidad de la circuncisión? Incalculables, ya que la principal consiste en que se le han confiado las alocuciones de Dios*. Mas, si prestamos atención a la doctrina central que Pablo quiere enseñar aquí, no encontraremos nada que se

oponga a la que venimos exponiendo, sino más bien la misma. En efecto, en el mismo pasaje (v. 29) dice que Dios es Dios de los judíos y de los gentiles; y en 2,25-6 añade: *si el circunciso se aparta de la ley, la circuncisión se habrá convertido en prepucio; y, por el contrario, si el prepucio observa los preceptos de la ley, su prepucio se reputará como circuncisión*. Y después (3,9 y 4,15) dice que todos, judíos y gentiles, estuvieron igualmente bajo el pecado; pero que, sin precepto y ley, no hay pecado. De donde se desprende con toda evidencia que la ley fue revelada (como ya antes demostramos por *Job*, 28,28) absolutamente a todos y que todos vivieron bajo ella. Entiéndase, obviamente, la ley que sólo se refiere a la verdadera virtud, no aquella que se establece en orden a la constitución de un Estado concreto y se adapta a la idiosincrasia de una nación. Pablo concluye, finalmente, diciendo que, puesto que Dios es Dios de todas las naciones, es decir, igualmente propicio a todos, y puesto que todos habían estado por igual bajo la ley y el pecado, Dios envió a su Cristo a todas las naciones, para que librara a todos por igual de la esclavitud de la ley, a fin de que obraran bien, no ya por mandato de la ley, sino por una constante decisión interior. Pablo enseña, pues, exactamente lo que nosotros intentamos probar. De ahí que, cuando afirma que *sólo a los judíos fueron confiadas las alocuciones divinas*, hay que entender que o bien sólo a ellos les fueron entregadas las leyes por escrito, y a los demás pueblos únicamente mediante la revelación y el concepto, o que (teniendo en cuenta que Pablo pretende refutar algo que los judíos debían objetar) Pablo responde a su pregunta adaptándose a la

capacidad y a las opiniones propias de los judíos de aquella época. Para enseñar, en efecto, lo que en parte había visto y en parte había oído, él era griego con los griegos y judío con los judíos.

Ya sólo nos resta contestar a las razones con que algunos quieren persuadirse de que la elección de los [55]
hebreos no fue temporal y únicamente en orden al Estado, sino eterna. Vemos, dicen, que los judíos han sobrevivido largos años, después de la pérdida de su Estado, dispersos por todas partes y separados de todas las naciones, como no ha sucedido con ningún otro pueblo; y que, además, las Sagradas Escrituras parecen enseñar en muchos lugares que Dios ha elegido para sí a los judíos para siempre; por consiguiente, aunque perdieron el Estado, siguen siendo los elegidos de Dios.

Los pasajes que más claramente prueban, según ellos creen, esta eterna elección, son principalmente los siguientes. En primer lugar, *Jeremías*, 31,26, donde el profeta declara que la semilla de Israel seguirá siendo por siempre el pueblo de Dios, comparando a los judíos con el orden fijo de los cielos y de la naturaleza. En segundo lugar, *Ezequiel*, 20,32, etc., donde el profeta parece querer decir que, aunque los judíos decidieran *ex professo* abandonar el culto divino, Dios los reunirá de todas las regiones en que estaban dispersos y los conducirá al desierto de los pueblos, como condujera a sus padres al desierto de Egipto; y que, tras haberlos segregado de los rebeldes y de los débiles, los llevará, finalmente, de allí al monte de su santidad, donde le rendirá culto toda la familia de Israel.

Aparte de estos pasajes, suelen aducir otros, especialmente los fariseos; pero yo creo que habré dado cumplida respuesta a todos ellos, contestando a estos dos. Lo haré sin dificultad, una vez que haya mostrado por la misma Escritura que Dios no eligió para siempre a los hebreos, sino en las mismas condiciones en que había elegido antes a los cananeos; pues también éstos, como hemos mostrado ya, tuvieron pontífices que veneraban religiosamente a Dios; y, no obstante, a causa de su molicie, de su pereza y de su falso culto, Dios los rechazó. Y así, Moisés (*Levítico*, 18,27-8) advierte a los israelitas que no se manchen con los incestos, como los cananeos, para que no los vomite la tierra, como vomitó a aquellos pueblos que habitaban aquellos lugares. Y *Deuteronomio*, 8, 19-20 les amenaza en los términos más explícitos con la ruina total, diciendo: *os aseguro hoy que pereceréis totalmente; como los pueblos que Dios hace perecer ante vuestra presencia, así pereceréis vosotros*. Se hallan en la Ley otros pasajes por el estilo, que indican de forma explícita que Dios no eligió a la nación hebrea sin condiciones y para siempre.

Aunque los profetas predijeron a los judíos una alianza nueva y eterna, de conocimiento, amor y gracia, con Dios, es fácil convencerse de que eso únicamente se promete a los piadosos. Pues, en el [56]
mismo capítulo de Ezequiel, que acabamos de citar, se dice expresamente que Dios separó de ellos a los rebeldes y a los débiles. Y en *Sofonías*, 3, 12-3, se dice que Dios quitará de en medio a los soberbios y hará subsistir a los pobres. Ahora bien, como esta elección se refiere a la verdadera virtud, no cabe pensar que sólo haya sido prometida a los judíos piadosos, con

exclusión de los demás, sino que hay que creer abiertamente que los auténticos profetas, que, según hemos probado, todas las naciones tenían, también prometieron a los fieles de sus naciones esa misma elección y los consolaron con ella. Por consiguiente, esa alianza eterna de conocimiento y de amor de Dios es universal, como consta también con toda evidencia por *Sofonías*, 3,10-1; de ahí que, en este aspecto, no hay que admitir diferencia alguna entre los judíos y los gentiles, ni tampoco, por tanto, hay que atribuirles una particular elección, aparte de la que hemos explicado. Y, en cuanto a que los profetas, al referirse a esta elección, que sólo concierne a la verdadera virtud, mezclan muchas cosas sobre los sacrificios y otras ceremonias, y sobre la reconstrucción del Templo y de la ciudad, es que quisieron explicar, como es habitual y acorde con la naturaleza de la profecía, las cosas espirituales con tales figuras, a fin de indicar al mismo tiempo a los judíos, de quienes eran profetas, que la restauración del Estado y del Templo había que esperarla en la época de Ciro. Los judíos hoy no tienen, pues, absolutamente nada que puedan atribuirse por encima de todas las naciones.

Respecto a que los judíos han subsistido tantos años dispersos y sin Estado, no es nada extraño, una vez que se separaron de todas las naciones, hasta el punto de concitar contra sí el odio de todas; y esto no sólo por la práctica de ritos externos contrarios a los de las demás naciones, sino también por el signo de la circuncisión, que observan con toda religiosidad.

En cuanto a que el odio de las naciones les conserva, la experiencia misma lo ha probado. Cuando, hace tiempo, el rey de España forzó a los

judíos a admitir la religión del reino o irse al exilio, muchísimos judíos aceptaron la religión de los adictos a los pontífices (romanos). Y, como a aquellos que admitieron su religión, les fueron concedidos todos los privilegios de los españoles de origen y fueron considerados dignos de todos los honores, se mezclaron rápidamente con los españoles, de forma que poco después no quedaba de ellos ni resto ni recuerdo. Todo lo contrario sucedió a aquéllos a quienes el rey de Portugal forzó a admitir la religión de su Estado; ya que, aunque se convirtieron a su religión, vivieron siempre separados de todos, porque el rey los declaró indignos de todo cargo honorífico[94].

Por mi parte, además, pienso que el signo de la [57]
circuncisión tiene, a este respecto, tanto poder, que estoy convencido de que él sólo basta para conservar eternamente a esta nación. Aún más, si los fundamentos de su religión no afeminaran sus corazones, creería sin titubeos que algún día los judíos, cuando se les presente la ocasión (¡tan mudables son las cosas humanas!), reconstruirían su Estado y Dios los elegiría de nuevo[95]. De hecho, ya tenemos un excelente ejemplo de ello en los chinos; pues también ellos conservan con toda religiosidad una trenza en la cabeza, con la que se distinguen de todos los demás; y tantos miles de años se han conservado así separados, que superan con mucho a todas las otras naciones en antigüedad. No es que hayan tenido siempre un Estado, sino que siempre recuperaron el perdido; y sin duda que lo recuperarán otra vez, tan pronto los tártaros comiencen a debilitarse interiormente a consecuencia de la molicie y la pereza que traen las riquezas.

Finalmente, si alguien quisiera defender que, por tal o cual motivo, los judíos fueron elegidos por Dios para siempre, no le contradiré, a condición que afirme que esta elección, temporal o eterna, en cuanto que sólo es peculiar de los judíos, no se refiere más que al Estado y a las comodidades del cuerpo (puesto que sólo esto puede distinguir a una nación de otra); pero que, por lo que toca al entendimiento y a la verdadera virtud, ninguna nación se distingue de otra, y que en este sentido, por tanto, ninguna es elegida por Dios con preferencia a otra.

Capítulo IV

De la ley divina

[I]

La palabra ley, tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan sólo algunos, actúan de una misma forma, fija y determinada. Ahora bien, la ley puede depender o bien de la necesidad de la naturaleza o del arbitrio humano; la que depende de la necesidad de la naturaleza, es aquella que se sigue necesariamente de la misma naturaleza o definición de la cosa; la que depende, en cambio, del arbitrio de los hombres y que se llama con más propiedad derecho, es aquella que los hombres se prescriben a sí mismos y a otros, para vivir con más seguridad y comodidad o por otras razones. Por ejemplo, que todos los cuerpos, al chocar con otros menores, pierdan tanta cantidad de movimiento como comunican a otros, es una ley universal de todos los [58] cuerpos, que se sigue de la necesidad de la naturaleza. Y así también, que el hombre, al recordar una cosa, recuerde inmediatamente otra semejante o percibida simultáneamente con ella, es una ley que se deriva necesariamente de la naturaleza humana. En cambio que los hombres cedan o se vean forzados a ceder algo de su derecho, que tienen por naturaleza, y se

constriñan a cierto modo de vida, depende del arbitrio humano.

Y, aunque admito sin reservas que todas las cosas son determinadas por leyes universales de la naturaleza a existir y a obrar de una forma fija y determinada, afirmo, no obstante, que estas últimas leyes dependen del arbitrio de los hombres. 1.º Porque el hombre, en la medida en que es una parte de la naturaleza, constituye también una parte del poder de la naturaleza. De ahí que aquellas cosas que se derivan de la necesidad de la naturaleza humana, es decir, de la naturaleza misma, en cuanto la concebimos determinada por la naturaleza humana, se siguen también, aunque necesariamente, del poder humano. Por lo cual se puede muy bien decir que la sanción de estas leyes depende de la decisión de los hombres, ya que depende principalmente del poder de la mente humana; pero de tal forma, sin embargo, que la mente humana, en cuanto percibe las cosas como verdaderas o como falsas, puede ser clarísimamente concebida sin estas leyes, mas no sin la ley necesaria tal como acabamos de definirla. 2.º Porque, además, debemos definir y explicar las cosas por sus causas próximas; y aquella consideración general sobre el hado y la concatenación de las causas no nos puede valer, en absoluto, para formar y ordenar nuestras ideas acerca de las cosas particulares. Aparte de que nosotros ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas; por lo que, para el uso de la vida, nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles[96]. Baste con esto sobre la ley en general.

Pero la verdad es que la palabra ley parece haber sido aplicada, metafóricamente, a las cosas naturales, ya que habitualmente no se entiende por ley, sino un mandato que los hombres pueden cumplir e igualmente desdeñar, puesto que constriñe el poder humano dentro de ciertos límites, que él supera, pero no le impone nada superior a sus fuerzas. Parece, pues, que la ley debe ser definida, en un sentido más restringido, como la forma de vivir que el hombre se prescribe a sí mismo o a otros por algún fin. Ahora
bien, como el verdadero fin de las leyes sólo suele [59]
resultar claro a unos pocos, mientras que la mayoría de los hombres son casi completamente incapaces de percibirlo y están muy lejos de vivir de acuerdo con la razón, los legisladores, a fin de constreñir a todos por igual, establecieron sabiamente un fin muy distinto de aquel que necesariamente se sigue de la naturaleza de las leyes. A los cumplidores de las leyes les prometieron, pues, aquello que más ama el vulgo, mientras que a sus infractores les amenazaron con lo que más teme; es decir, que han procurado sujetar, en la medida de lo posible, al vulgo como a un caballo con un freno. De ahí que se ha considerado, ante todo, como ley una forma de vida que es impuesta a los hombres por mandato de otros; y, en consecuencia, los que obedecen a las leyes, viven, como suele decirse, bajo la ley y parecen sus esclavos. La verdad es que quien da a cada cual lo suyo, porque teme al patíbulo, obra coaccionado por el mandato ajeno y por el mal, y no se puede llamar justo; en cambio, quien da a cada uno lo suyo, porque ha conocido la verdadera naturaleza de las leyes y su necesidad, obra con ánimo firme y por decisión propia y no ajena, y se llama justo

con razón. El mismo Pablo, según creo, quiso enseñar esto, cuando dijo que quienes vivían bajo la ley, no pudieron justificarse por la ley[97], ya que la justicia, tal como suele definírsele, es la voluntad constante y perpetua de conceder a cada uno su derecho; en este sentido, dice Salomón (*Proverbios*, 21,15) que el justo se alegra cuando se celebra el juicio, mientras que los inicuos tiemblan de miedo.

Dado, pues, que la ley no es nada más que la forma de vida que los hombres se imponen a sí mismos o a otros por algún fin, parece que hay que distinguir ley humana y ley divina. Por ley humana entiendo aquella forma de vida que sólo sirve para mantener segura la vida y el Estado; por ley divina, en cambio, aquella que sólo se refiere al sumo bien, es decir, al verdadero conocimiento y amor de Dios[98]. La razón de por qué doy el nombre de divina a esta ley, es la naturaleza misma del bien supremo, que paso a explicar con la mayor brevedad y claridad posible.

Puesto que la mejor parte de nuestro ser es el entendimiento, está claro que, si realmente queremos buscar nuestra utilidad, debemos esforzarnos más que nada en perfeccionarlo cuanto podamos, ya que en su perfección debe consistir nuestro sumo bien. Como, además, todo nuestro conocimiento y certeza, que elimine efectivamente toda duda, tan sólo depende del conocimiento de Dios, tanto porque sin Dios nada puede ser ni ser concebido como porque, mientras no [60]
tenemos una idea clara y distinta de Dios, podemos dudar de todo[99], se sigue que nuestro sumo bien y perfección depende exclusivamente del conocimiento de Dios, etc. Por otra parte, como nada puede ser ni

ser concebido sin Dios, es cierto que cuantas cosas existen en la naturaleza, implican y expresan el concepto de Dios en proporción a su esencia y a su perfección; de ahí también que, en la medida en que nosotros conocemos más las cosas naturales, adquirimos un conocimiento más amplio y más perfecto de Dios. En otros términos (ya que conocer el efecto por su causa no es sino conocer alguna propiedad de la causa), cuanto más conocemos las cosas naturales, más perfectamente conocemos la esencia de Dios (que es la causa de todas las cosas). Por consiguiente, todo nuestro conocimiento, es decir, nuestro sumo bien, no sólo depende del conocimiento de Dios, sino que consiste enteramente en él. Lo cual se sigue también de que el hombre es más perfecto o al contrario, según la naturaleza y perfección de la cosa que ama por encima de todas. Aquél es, pues, necesariamente el más perfecto y participa más de la beatitud suprema, que ama, por encima de todo, el conocimiento intelectual de Dios, ser sumamente perfecto, y se deleita al máximo con él.

A esto se reduce, pues, nuestro sumo bien y nuestra beatitud: al conocimiento y al amor de Dios. Por consiguiente, los medios exigidos por este fin de todas las acciones humanas, esto es, por el mismo Dios, en cuanto que su idea está en nosotros, se pueden denominar mandatos de Dios, porque nos son, por así decirlo, prescritos por el mismo Dios, en cuanto existe en nuestra mente; y por eso también, la forma de vida, que se orienta a este fin, es denominada con toda razón ley divina. Cuáles, sin embargo, sean estos medios y cuál la forma de vida que dicho fin exige; en qué sentido los fundamentos de un Estado perfecto y

las relaciones entre los hombres persigan ese fin, es algo que pertenece determinarlo a la Ética general. En lo que sigue, trataré exclusivamente de la ley divina.

Una vez probado que el amor de Dios es la suprema felicidad y la beatitud del hombre, el fin y la meta última de todas las acciones humanas, se sigue que sólo cumple la ley divina quien procura amar a Dios, no por temor al castigo ni por amor a otra cosa, como los placeres, la fama, etc., sino simplemente porque ha conocido a Dios o, en otros términos, porque sabe que el conocimiento y el amor de Dios son el bien supremo. La síntesis de la ley divina y su mandato supremo consisten, pues, en amar a Dios como sumo [61]
bien; y no, como ya hemos dicho, por miedo de algún castigo y de alguna pena ni por amor a otra cosa con la que esperamos deleitarnos. Esto es, en efecto, lo que nos dicta la idea de Dios: que Dios es nuestro bien supremo o que el conocimiento y el amor de Dios son el bien último al que deben ser dirigidas todas nuestras acciones. Sin embargo, el hombre carnal no es capaz de entender esto y le parece algo fútil, por estar demasiado ayuno del conocimiento de Dios y porque, además, no encuentra nada en este sumo bien que él pueda palpar y comer o que afecte a la carne, que es en lo que él más se deleita, puesto que ese bien consiste exclusivamente en la contemplación y en la pura mente. Aquéllos, por el contrario, que han descubierto que no poseen nada más noble que el entendimiento y la mente sana, juzgarán sin duda que estas cosas son las más sólidas.

Hemos explicado, pues, en qué consiste principalmente la ley divina y cuáles son las leyes humanas, a saber, todas aquellas que llevan consigo

un fin distinto del señalado, a menos que hayan sido sancionadas por la revelación; ya que también de esta forma se refieren las cosas a Dios (como antes hemos probado); y, en este sentido, la ley de Moisés, aunque no era universal, sino que estaba principalmente adaptada a la idiosincrasia y a la conservación de un pueblo concreto, puede ser llamada ley de Dios o ley divina, puesto que creemos que fue sancionada por la luz profética[100].

Si examinamos ahora la naturaleza de la ley divina natural, tal como acabamos de describirla, veremos lo siguiente:

1.º Que es universal o común a todos los hombres, ya que la hemos deducido de la naturaleza humana en general.

2.º Que no exige la fe en las historias, cualesquiera que sean; pues, como esta ley divina natural se comprende por la sola consideración de la naturaleza humana, es cierto que lo mismo la podemos concebir en Adán que en otro hombre cualquiera, en un hombre que viva entre nosotros, que en uno que lleve una vida solitaria. Aparte de que la fe en las historias, aunque sea cierta, no nos puede dar el conocimiento de Dios ni tampoco, por consiguiente, el amor de Dios. Porque el amor de Dios surge de su conocimiento y éste debe ser derivado de nociones comunes, ciertas y evidentes por sí mismas. La fe en las historias está, pues, muy lejos de ser un requisito necesario para que lleguemos a nuestro bien supremo. No obstante, aunque la fe en las historias no pueda darnos el conocimiento y el amor de Dios, no negamos, sin embargo, que su lectura sea muy útil, en

orden a la vida civil; pues, cuanto más observemos y mejor conozcamos las costumbres y las condiciones de los hombres, que por ningún medio se pueden conocer mejor que por sus acciones, con más cautela podremos vivir entre ellos y adaptar, en cuanto la razón lo permita, nuestras acciones y nuestra vida a su forma de ser. [62]

3.º Que esta ley divina natural no exige ceremonias, es decir, acciones en sí indiferentes y que sólo se llaman buenas por ser algo establecido o por representar algún bien necesario para la salvación, o, si se prefiere, acciones cuya razón de ser escapa a la capacidad humana. En efecto, la luz natural no exige nada que ella no capte, sino únicamente aquello que ella puede indicar con toda claridad que es bueno, esto es, un medio para nuestra felicidad. Por el contrario, aquellas cosas que sólo son buenas en virtud de un mandato o de una institución, o porque son representaciones de algún bien, no pueden perfeccionar nuestro entendimiento y no son más que sombras, lejos de poder ser incluidas entre las acciones que son como la prole o el fruto del entendimiento o mente sana. Pero esto no es necesario explicarlo más aquí[101].

4.º Vemos, finalmente, que el premio máximo de la ley divina consiste en conocer esa misma ley, es decir, a Dios y en amarlo con verdadera libertad y con alma sincera y constante, mientras que la máxima pena consiste en la privación de éstos y en la esclavitud de la carne, es decir, en un alma inconstante y fluctuante.

Hechas estas observaciones, debemos investigar lo siguiente: 1) Si por la luz natural podemos concebir a

Dios como legislador o como un príncipe que prescribe leyes a los hombres; 2) qué enseña la Escritura sobre esta luz y esta ley natural; 3) con qué fin han sido establecidas en otro tiempo las ceremonias; 4) qué interés hay en conocer las narraciones sagradas y en creer en ellas. Las dos primeras cuestiones las trataremos en este capítulo, dejando las otras dos para el siguiente[102].

[II]

Qué se deba afirmar acerca del *primer punto*, se deduce fácilmente de la naturaleza de la voluntad de Dios, la cual no se distingue del entendimiento de Dios más que en relación a nuestra razón; en otros términos, la voluntad y el entendimiento de Dios son realmente, en sí mismos, una y la misma cosa y no se distinguen sino respecto a las ideas que nosotros nos formamos del entendimiento de Dios. Por ejemplo, cuando consideramos que la naturaleza del triángulo está contenida, como una verdad eterna, en la naturaleza divina desde la eternidad, decimos que Dios tiene la idea del triángulo o que entiende la [63]
naturaleza del triángulo. Pero, cuando observamos, después, que la naturaleza del triángulo está contenida en la naturaleza divina, no en virtud de la necesidad de la esencia y de la naturaleza del triángulo, sino tan sólo en virtud de la naturaleza de Dios; aún más, que la necesidad de la esencia y de las propiedades del triángulo, incluso en cuanto son concebidas como verdades eternas, dependen únicamente de la necesidad de la naturaleza y del entendimiento divinos, y no de la naturaleza del triángulo, llamamos voluntad o decreto de Dios lo mismo que antes

habíamos llamado entendimiento divino. Por consiguiente, respecto a Dios, afirmamos una y la misma cosa, cuando decimos que Dios ha decretado y querido desde la eternidad que los tres ángulos de un triángulo sean iguales a dos rectos o que Dios entendió justamente eso. De donde se sigue que las afirmaciones y negaciones de Dios implican siempre una necesidad o una verdad eterna[103].

Y así, por ejemplo, si Dios dijo a Adán que él no quería que comiera del árbol del conocimiento del bien y del mal, sería contradictorio que Adán pudiera comer de dicho árbol y sería, por tanto, imposible que Adán comiera de él; puesto que aquel decreto debería llevar consigo una necesidad y una verdad eterna. Pero, como la Escritura cuenta que Dios le dio ese precepto a Adán y que, no obstante, Adán comió del árbol[104], es necesario afirmar que Dios tan sólo reveló a Adán el mal que necesariamente había de sobrevenirle, si comía de aquel árbol; pero no le reveló que era necesario que dicho mal le sobreviniere. De ahí que Adán no entendió aquella revelación como una verdad necesaria y eterna, sino como una ley, es decir, como una orden a la que sigue cierto beneficio o perjuicio, no por una necesidad inherente a la naturaleza misma de la acción realizada, sino por la simple voluntad y el mandato absoluto de un príncipe. Por tanto, sólo respecto a Adán y por su defecto de conocimiento, revistió aquella revelación el carácter de una ley y apareció Dios como un legislador o un príncipe. Y por este mismo motivo, a saber, por defecto de conocimiento, el Decálogo fue una ley solamente para los hebreos; ya que, como no habían conocido la existencia de Dios como una verdad

eterna, no podían menos de percibir como una ley lo que se les revelaba en el Decálogo, a saber, que Dios existe y que sólo él debe ser adorado. En cambio, si Dios les hubiera hablado inmediatamente, sin emplear ningún medio corpóreo, lo hubieran percibido, no ya como una ley, sino como una verdad eterna.

Y lo que decimos de los israelitas y de Adán, hay que decirlo también de todos los profetas que [64]
escribieron leyes en nombre de Dios, es decir, que no percibieron adecuadamente los decretos de Dios, esto es, como verdades eternas. Por ejemplo, hay que decir que el mismo Moisés percibió, por revelación o por los fundamentos que le fueron revelados, que el pueblo israelita podía congregarse con gran facilidad en una región del mundo y podía formar una sociedad completa o constituir un Estado; y que percibió, además, cuál era el modo más fácil de forzar a ese pueblo a la obediencia; pero que no percibió ni le fue revelado que ese modo era realmente el mejor ni tampoco que la obediencia general del pueblo, junto con su residencia en cierta región, traerían necesariamente consigo el objetivo al que tendían. Por consiguiente, Moisés no percibió todas estas cosas como verdades eternas, sino como preceptos e instituciones y las prescribió como leyes. De donde resultó también que imaginaban a Dios como un rector, un legislador, un rey misericordioso, justo, etc. Pero, como todos éstos no son más que atributos de la naturaleza humana, hay que excluirlos totalmente de la naturaleza divina.

Todo lo anterior, insisto, sólo es aplicable a los profetas, que escribieron leyes en nombre de Dios, pero no a Cristo.

Pues, aunque parece que también Cristo ha escrito leyes en nombre de Dios, hay que pensar, sin embargo, que él percibió verdadera y adecuadamente las cosas. Efectivamente, Cristo no fue tanto un profeta, cuanto la boca de Dios, puesto que Dios reveló al género humano algunas cosas a través de la mente de Cristo (como hemos mostrado en el capítulo I), como lo había hecho antes a través de los ángeles, es decir, por medio de una voz creada, de visiones, etc. [105] Es, pues, tan contrario a la razón afirmar que Dios adaptó sus revelaciones a las opiniones de Cristo, como que las hubiera adaptado antes a las opiniones de los ángeles, es decir, de una voz creada y de ciertas visiones, a fin de comunicar así a los profetas las cosas que les quería revelar. ¿Cabría acaso algo más absurdo? Sobre todo, cuando Cristo no había sido enviado únicamente para enseñar a los judíos, sino a todo el género humano; ya que, en estas condiciones, no bastaba que tuviera su mente adaptada a las opiniones de los judíos, sino que debía tenerla adaptada a las opiniones y convicciones de todo el género humano, es decir, a las nociones comunes y verdaderas. Este hecho, en efecto, de que Dios se reveló inmediatamente a Cristo o a su mente, y no, como a los profetas, a través de palabras e imágenes, no podemos entenderlo de otra forma, sino en el sentido de que Cristo percibió o entendió exactamente las cosas reveladas; puesto que una cosa se entiende propiamente, cuando es percibida por la pura mente, sin ayuda de palabras e imágenes. Por consiguiente, [65]
Cristo percibió verdadera y adecuadamente las cosas reveladas; de ahí que, si alguna vez las prescribió como leyes, lo hizo por culpa de la ignorancia y de la

pertinacia del pueblo. En ese caso, hizo las veces de Dios, en cuanto que se acomodó al ingenio del pueblo; de suerte que, aunque habló un poco más claro que los demás profetas, lo hizo en términos oscuros. Por eso, las más de las veces, enseñó las cosas reveladas en forma de parábolas, especialmente cuando hablaba a aquéllos a los que no era dado todavía comprender el reino de Dios (*Mateo*, 13,10, etcétera). Pues no cabe duda que a aquéllos a los que había sido concedido entender los misterios celestiales, les enseñó las cosas como verdades eternas y no se las prescribió como leyes; y, en este sentido, los liberó de la esclavitud de la ley. Actuando así, no obstante, confirmó y afianzó todavía más la ley y la imprimió profundamente en sus corazones.

Esto mismo parece indicar Pablo en algunos pasajes, por ejemplo: *Romanos*, 7,6 y 3,28. Pero tampoco él quiere hablar abiertamente, sino, como él mismo advierte (*Ib.*, 3, 5 y 6,19), al modo humano; y lo dice expresamente, cuando califica a Dios de justo. Sin duda que es también a causa de la debilidad de la carne, por lo que atribuye a Dios la misericordia, la gracia, la ira, etc., y adapta sus palabras a la mentalidad del pueblo (como él mismo dice en *1 Corintios*, 3,1-2) o de los hombres carnales. Puesto que él enseña, sin restricción alguna (*Romanos*, 9, 18), que la ira de Dios y su misericordia dependen, no de las obras humanas, sino tan sólo de la vocación, es decir, de la voluntad de Dios; que, además, nadie se justifica por las obras de la ley, sino por la sola ley (ver *Romanos*, 3, 28), por la cual él no entiende otra cosa que el pleno asentimiento interno; y, en fin, que nadie es feliz sin poseer la mente de Cristo (ver *Romanos*, 8,

9), con la que perciba las leyes de Dios como verdades eternas.

Nuestra conclusión es, pues, que sólo en relación a la capacidad del vulgo y a su falta de comprensión se describe a Dios como legislador o príncipe y se le denomina justo, misericordioso, etc. Porque, en realidad, Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas. Sus decretos y voliciones son verdades eternas y siempre implican una necesidad. He ahí lo que me proponía explicar y probar en este primer punto.

[III]

Pasemos, pues, al *segundo punto y* recorramos las páginas sagradas a fin de comprobar qué nos enseñan [66]
acerca de la luz natural y de esta ley divina. Lo primero que encontramos es justamente la historia del primer hombre, en la que se nos cuenta que Dios prohibió a Adán comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Esto parece significar que Dios mandó a Adán que hiciera el bien y lo buscara en cuanto bien y no en cuanto es contrario al mal; es decir, que buscara el bien por amor del bien y no por temor del mal. Ya que, como ya hemos indicado, quien obra el bien porque conoce exactamente el bien y lo ama, obra libremente y con ánimo constante; quien obra, en cambio, por temor del mal, actúa forzado por el mal y obra servilmente y vive bajo las órdenes de otro. Por eso, este simple mandato de Dios a Adán comprende toda la ley divina natural y está totalmente acorde con el dictamen de la luz natural; no sería, pues, difícil explicar toda esta historia o parábola del primer hombre a partir del

principio anterior. Pero prefiero dejarlo, porque, por un lado, no puedo estar absolutamente seguro de si mi explicación concuerda con la mente del escritor; y porque, por otro, hay muchos que no conceden que esta historia sea una parábola, sino que afirman abiertamente que es una simple narración[106].

Será, por tanto, más acertado aducir otros pasajes de la Escritura, particularmente aquellos que han sido dictados por aquel que habla en virtud de la luz natural, en la que aventajó a todos los sabios de su época, y cuyas opiniones aceptó el pueblo con tanta veneración como las de los profetas. Me refiero a Salomón, cuya prudencia y sabiduría celebran los sagrados libros, más bien que su don profético y su piedad. En sus *Proverbios*, llama al entendimiento humano fuente de la verdadera vida y hace consistir el infortunio exclusivamente en la ignorancia. Y así (16, 22) *dice: fuente de la vida* (es) *el entendimiento de su señor*[02]*, y el suplicio de los necios es la ignorancia;* adviértase que, en hebreo, por vida, en sentido general, se entiende la vida verdadera, como se ve por *Deuteronomio*, 30,19. Salomón pone, pues, el fruto del entendimiento exclusivamente en la verdadera vida, y el suplicio en su privación; lo cual está plenamente de acuerdo con lo que antes señalamos, en el punto 4.º, acerca de la ley divina natural. Que, por lo demás, esta fuente de vida o el entendimiento por sí solo prescribe, como también hemos probado, leyes a los sabios, lo enseña abiertamente este mismo sabio. Dice, en efecto (13,14): *la ley del prudente (es) fuente de* [67]
vida, es decir (como consta por el texto que acabamos de citar), el entendimiento. Aún más (3,13), dice en los términos más explícitos que el entendimiento hace

al hombre feliz y dichoso y le da la verdadera tranquilidad de ánimo. Y así dice: *feliz el hombre que ha hallado la ciencia, y feliz el hijo del hombre que descubre la inteligencia*. Y la razón es que (como dicen los siguientes vv.: 16-17): *directamente, da la prolongación de los días*[03] *e, indirectamente, las riquezas y el honor; sus caminos* (aquellos que indica la ciencia) *son deliciosos, y todas sus sendas pacíficas*. Por tanto, según la opinión de Salomón, únicamente los sabios viven con ánimo tranquilo y firme, y no los impíos, ya que su alma es agitada por afectos contrarios y no tienen (como dice *Isaías*, 57,20) ni paz ni descanso.

En estos *Proverbios* de Salomón, debemos señalar sobre todo, en fin, lo que se dice en el cap. 2, puesto que confirma clarísimamente nuestra opinión. Y así en el v. 3 comienza diciendo: pues, *si proclamas la prudencia y ofreces tu voz a la inteligencia, etc., entonces entenderás el temor de Dios y hallarás la ciencia de Dios* (o más bien el amor, ya que el verbo *jadah* significa ambas cosas); *porque Dios da la sabiduría y de su boca* (mana) *la ciencia y la prudencia*. Con estas palabras, Salomón indica con toda claridad, en primer lugar, que sólo la sabiduría o entendimiento nos enseña a temer sabiamente a Dios, es decir, a rendirle un culto auténticamente religioso. Enseña, además, que la sabiduría y la ciencia fluyen de la boca de Dios y que es Dios quien las da; y eso mismo lo hemos explicado nosotros antes, al decir que nuestro entendimiento y nuestra ciencia dependen exclusivamente de la idea o conocimiento de Dios, que ahí tienen su origen y su perfección. Prosigue diciendo en los términos más explícitos que esta

ciencia contiene una verdadera Ética y Política, que se deducen de ella (v. 9): *entonces entenderás la justicia y el juicio y la rectitud* (y) *todo buen sendero*. Y no contento con ello, continúa: *cuando entre la ciencia en* [68]
tu corazón y gustes de la sabiduría, tu[04] *providencia velará por ti y tu prudencia te guardará*. Todo lo cual está plenamente acorde con la ciencia natural, ya que ésta es la que enseña la Ética y la verdadera virtud, una vez que hemos adquirido el conocimiento de las cosas y que hemos saboreado la excelencia de la ciencia. Según el pensamiento de Salomón, la felicidad y la tranquilidad de quien cultiva el entendimiento natural no depende, pues, del poder de la fortuna (es decir, del auxilio externo de Dios), sino principalmente de su propia virtud interna (o auxilio interno de Dios), en cuanto que ese tal se conserva, sobre todo, vigilando, actuando y deliberando correctamente.

Finalmente, no debemos pasar aquí por alto aquel pasaje de Pablo, que se halla en *Romanos*, 1,20, que reza así (Tremellius traduce del texto siríaco)[107]: *las cosas que Dios ha escondido, desde la constitución del mundo, en sus creaturas, se perciben por el entendimiento, así como también su virtud y su divinidad, que es eterna, por lo cual no tienen excusa*. Con estas palabras muestra con suficiente claridad que todo el mundo entiende claramente, por la luz natural, la virtud y la divinidad eterna de Dios, de donde podemos deducir y saber qué debamos buscar y qué huir; y por eso concluye que nadie tiene excusa ni puede disculparse con su ignorancia, como sin duda cabría hacer, si el texto se refiriera a la luz sobrenatural y a la pasión y resurrección, etc., de Cristo según la carne. De ahí que, un poco más abajo,

continúe diciendo (v. 24): *por eso los entregó Dios a las inmundas concupiscencias de su corazón, etc.*; con estas palabras y hasta el final del capítulo describe, pues, los vicios de la ignorancia y se refiere a ellos como castigo de la ignorancia. Lo cual está plenamente en consonancia con el dicho de Salomón, ya citado (*Proverbios*, 16, 22): *y el suplicio de los necios es la ignorancia*. Nada extraño, pues, que Pablo afirme que los malhechores son inexcusables[108] ya que, lo que cada uno siembra, eso cosecha, y de las acciones malas se siguen necesariamente males, a menos que sean sabiamente corregidas, y de las acciones buenas se siguen bienes, si las acompaña la constancia de ánimo. Por tanto, la Escritura recomienda la luz y la ley divina natural, sin restricción alguna. Con esto pongo fin a lo que había decidido tratar en este capítulo.

Capítulo V

Por qué han sido instituidas las ceremonias y por qué y para quiénes es necesaria la fe en las historias

[I]

En el capítulo precedente, hemos mostrado que la [69] ley divina, que hace a los hombres verdaderamente felices y enseña la verdadera vida, es común a todos los hombres; más aún, la hemos deducido de la naturaleza humana, por lo que debe ser considerada como innata y, por así decirlo, inscrita en la mente humana[109].

Por el contrario, las *ceremonias* (aquéllas, al menos, que se encuentran en el *Antiguo Testamento*) sólo fueron instituidas para los hebreos y de tal forma fueron adaptadas a su Estado, que, en su mayor parte, podían ser practicadas por la comunidad en general, mas no por cada individuo en particular. Es cierto, pues, que no pertenecen a la ley divina y que, por consiguiente, tampoco contribuyen nada a la felicidad y a la virtud, sino que tan sólo se refieren a la elección de los hebreos, es decir (por lo expuesto en el capítulo III), a la felicidad temporal del cuerpo y a la

tranquilidad del Estado, y que, por lo mismo, sólo pudieron tener alguna utilidad mientras duró su Estado. Por consiguiente, si en el *Antiguo Testamento* esas ceremonias eran referidas a la ley de Dios, es simplemente porque fueron establecidas en virtud de una revelación o de acuerdo con principios revelados.

No obstante, como la razón, por sólida que sea, no vale gran cosa para el común de los teólogos, me parece oportuno confirmar también con la autoridad de la Escritura lo que acabo de indicar. Para mayor claridad, mostraré, después, cómo y por qué razón servían las ceremonias para afianzar y conservar el Estado de los judíos[110].

La enseñanza más clara de Isaías es sin duda que la ley divina, sin restricción, significa aquella ley universal que consiste en la forma recta de vida y no en las ceremonias. Y así, llama el profeta (*Isaías*, 1, 10) a su pueblo a que escuche de sus labios la ley divina, de la que excluye, de entrada, todo género de sacrificios y todas las fiestas, para terminar enseñando la ley como tal (vv. 16-17), que él reduce a estas pocas cosas: a la purificación del alma y a la práctica o hábito de la virtud o buenas acciones, y finalmente a la obligación de ayudar al necesitado. No menos elocuente es aquel testimonio del salmista (*Salmos*, 40,7 y 9), cuando se dirige a Dios en estos términos: [70]
no quisiste el sacrificio ni la oblación, me abriste los oídos[05]*, no pediste holocaustos ni ofrendas por el pecado; yo he querido, oh Dios, cumplir tu voluntad, porque tu ley está en mis entrañas*. Isaías llama, pues, ley de Dios únicamente a aquella que está inscrita en las entrañas o en la mente y separa de ella las

ceremonias; pues, como éstas sólo son buenas en virtud de un decreto y no por su naturaleza, no están grabadas en las mentes. Aparte de estos pasajes, existen otros en la Escritura que acreditan lo mismo, pero baste con los dos citados.

En cuanto a que las ceremonias no ayudan en nada a la felicidad, sino que miran exclusivamente por el bienestar temporal del Estado, también consta por la Escritura, ya que por las ceremonias no promete más que comodidades y delicias del cuerpo, y únicamente por la ley divina universal promete la felicidad. En efecto, en los cinco libros que suelen atribuirse a Moisés, no se promete, como antes hemos dicho, otra cosa que este bienestar temporal, a saber, honores o fama, victorias, riquezas, placeres y salud. Y, aun cuando aquellos libros contengan, además de las ceremonias, muchos preceptos morales, éstos no están incluidos ahí en cuanto enseñanzas morales, sino como mandatos que se adaptan perfectamente a la capacidad y a la idiosincrasia propia de la nación hebrea, y porque velan exclusivamente por la utilidad de su Estado. Por ejemplo, Moisés no enseña a los judíos que no maten ni roben, en calidad de doctor o de profeta, sino que se lo impone como legislador y como príncipe; y la prueba es que no demuestra su doctrina por la razón, sino que a sus preceptos añade una pena, que puede y debe variar según la idiosincrasia de cada nación, como la experiencia ha probado con creces. Igualmente, el precepto de no cometer adulterio sólo se refiere a la utilidad de la nación y del Estado; puesto que, si hubiera querido ofrecer una enseñanza moral, que no atendiera exclusivamente a la utilidad de la nación, sino a la

tranquilidad interior y a la verdadera felicidad individual, no condenaría únicamente la acción externa, sino también el consentimiento interno.

Así lo hizo Cristo: sólo enseñó doctrinas universales (ver *Mateo*, 5, 28), y por eso promete un premio espiritual y no corporal, como Moisés. Porque, como he dicho, Cristo no fue enviado para conservar el Estado y para dictar leyes, sino tan sólo para enseñar [71]
la ley universal. Por donde entendemos fácilmente que Cristo no abrogó la ley de Moisés, dado que no se propuso introducir ninguna nueva ley en el Estado, sino que puso su máximo empeño en enseñar doctrinas morales y en distinguirlas de las leyes del Estado; y sobre todo a causa de la ignorancia de los fariseos, que pensaban que vivía felizmente quien defendía los derechos del Estado o la ley de Moisés, siendo así que esta ley sólo miraba por el Estado y no servía tanto para enseñar a los hebreos, cuanto para coaccionarlos[111].

Pero volvamos a nuestro tema y traigamos a colación otros pasajes de la Escritura que no prometen por las ceremonias más que comodidades corporales, y por la ley divina universal, la felicidad. Entre los profetas, nadie enseñó esto con más claridad que Isaías, quien, después de condenar la hipocresía, encomienda la libertad y la caridad consigo mismo y con el prójimo y promete a quienes lo hagan lo siguiente (*Isaías*, cap. 58): *entonces surgirá tu luz como la aurora y tu salud enseguida florecerá, e irá ante ti tu justicia y la gloria de Dios te agregará*[06], etc. A continuación también recomienda el sábado y a quienes lo observen con diligencia les promete esto:

entonces te deleitarás con Dios[07] *y yo te haré cabalgar*[08] *sobre las cumbres de la tierra y haré que comas la herencia de Jacob, tu padre, tal como lo ha dicho la boca de Jehová*. Vemos, pues, que el profeta promete por la libertad y la caridad una mente sana en un cuerpo sano y la gloria de Dios después de la muerte; en cambio, por las ceremonias, no promete más que la seguridad y la prosperidad del Estado y la felicidad del cuerpo. En los *Salmos* 15 y 24 no se mencionan para nada las ceremonias, sino tan sólo las enseñanzas morales, justamente porque en ellos se trata únicamente de la felicidad, y ésta es lo único que se promete, aunque en forma de parábola. Es cierto, en efecto, que por *monte de Dios* y *sus tiendas* y por *morar en ellos* se entiende la felicidad y la tranquilidad de ánimo, y no el monte de Jerusalén ni el tabernáculo de Moisés, puesto que nadie habitaba en esos lugares, [72]
y solamente podían administrarlos quienes pertenecían a la tribu de Leví. Por otra parte, todas las frases de Salomón que he aducido en el capítulo anterior, sólo prometen la felicidad por el cultivo del entendimiento y de la sabiduría, en cuanto que sólo por ésta se llega a comprender el temor de Dios y a encontrar la ciencia de Dios.

En cuanto a que los hebreos no están obligados, después de la destrucción de su Estado, a observar las ceremonias, se ve por Jeremías, quien, en el momento en que ve y predice que la devastación de la ciudad está muy próxima, dice que Dios tan sólo ama a aquellos que saben y entienden que él ejerce su misericordia, su juicio y su justicia en el mundo, y que, por tanto, en lo sucesivo sólo quienes sepan esto serán juzgados dignos de alabanza[113]. Como si dijera

que, tras la devastación de la ciudad, Dios no exigirá nada especial a los judíos ni les pedirá, en lo sucesivo, nada más que la ley natural, que obliga a todos los mortales.

Por lo demás, también el *Nuevo Testamento* confirma plenamente esto, puesto que, como hemos dicho, en él sólo se enseñan doctrinas morales y se promete por ellas el reino de los cielos; en cambio, las ceremonias, después que se comenzó a predicar el Evangelio a otros pueblos, que se regían por el derecho de otro Estado, fueron abandonadas por los apóstoles. Y si los fariseos las mantuvieron, al menos la mayor parte de ellas, tras la pérdida del Estado israelita, lo hicieron con ánimo de oponerse a los cristianos, más que de agradar a Dios. De hecho, después de la primera destrucción de la ciudad, cuando fueron llevados a Babilonia como cautivos, al no estar, que yo sepa, divididos en sectas, descuidaron rápidamente las ceremonias e incluso abandonaron toda la ley de Moisés, olvidaron, como completamente superfluos, los derechos de la patria y comenzaron a mezclarse con las demás naciones, como consta más que de sobra por Esdras y Nehemías.

No cabe duda, pues, de que los judíos, desde la disolución de su Estado, ya no están más obligados por la ley de Moisés que lo estaban antes del comienzo de su sociedad y de su Estado. Pues, mientras vivieron entre otras naciones, antes de la salida de Egipto, no tuvieron ninguna ley particular ni estuvieron obligados por ningún derecho, fuera del natural y, por supuesto, del derecho del Estado en el que vivían, en cuanto que no se oponía a la ley divina natural. En cuanto a que los patriarcas hicieron sacrificios a Dios,

pienso que obedeció a que, teniendo, desde la infancia, su ánimo acostumbrado a los sacrificios, lo excitaban mejor así a la devoción; porque, desde los tiempos de [73] Enoc, todos los hombres estaban plenamente habituados a los sacrificios, por lo que sólo ellos los movían especialmente a la devoción. Por consiguiente, los patriarcas ofrecieron sacrificios a Dios, no por un derecho divino que lo impusiera, ni porque lo dedujeran de los principios universales de la ley divina, sino llevados de la costumbre de aquella época; y, si lo hicieron por mandato de alguien, ese mandato no fue otro que el derecho del Estado en el que vivían, al que también ellos estaban obligados, como antes hemos dicho y como habíamos señalado en el capítulo III, al referirnos a Melquisedec[114].

Con lo anterior pienso haber confirmado mi opinión con la autoridad de la Escritura. Me resta ahora mostrar cómo y por qué motivos servían las ceremonias para mantener y afianzar el Estado de los hebreos; lo haré con la máxima brevedad que pueda a partir de principios universales.

La sociedad[115] es sumamente útil e igualmente necesaria, no sólo para vivir en seguridad frente a los enemigos, sino también para tener abundancia de muchas cosas; pues, a menos que los hombres quieran colaborar unos con otros, les faltará arte y tiempo para sustentarse y conservarse lo mejor posible. No todos, en efecto, tienen igual aptitud para todas las cosas, y ninguno sería capaz de conseguir lo que, como simple individuo, necesita ineludiblemente. A todo el mundo, repito, le faltarían fuerzas y tiempo, si cada uno debiera, por sí solo, arar, sembrar, cosechar, moler,

cocer, tejer, coser y realizar otras innumerables actividades para mantener la vida, por no mencionar las artes y las ciencias, que también son sumamente necesarias para el perfeccionamiento de la naturaleza humana y para su felicidad. Constatamos, en efecto, que aquellos que viven como bárbaros, sin gobierno alguno, llevan una vida mísera y casi animal y que incluso las pocas cosas que poseen, por pobres y bastas que sean, no las consiguen sin colaboración mutua, de cualquier tipo que sea.

Ahora bien, si los hombres estuvieran por naturaleza constituidos de tal forma que no desearan nada, fuera de lo que la verdadera razón les indica, la sociedad no necesitaría ley alguna, sino que sería absolutamente suficiente enseñar a los hombres doctrinas verdaderas para que hicieran espontáneamente, y con ánimo sincero y libre, lo que es verdaderamente útil. Pero la verdad es que la naturaleza humana está constituida de forma muy distinta; porque todos buscan su propia utilidad, mas no porque lo dicte la sana razón, sino que, las más de las veces, desean las cosas y las juzgan útiles, porque se dejan arrastrar por el solo placer y por las pasiones del alma, sin tener en cuenta para nada el tiempo futuro ni otras cosas. De donde resulta que ninguna sociedad
puede subsistir sin autoridad y sin fuerza y, por tanto, [74]
sin leyes que moderen y controlen el ansia de placer y los impulsos desenfrenados.

No obstante, tampoco la naturaleza humana soporta ser coaccionada sin límite, y, como dice Séneca, el trágico, nadie ha contenido largo tiempo Estados de violencia, mientras que los moderados son

estables[116]. Porque, en la medida en que los hombres sólo actúan por miedo, hacen lo que rechazan de plano y no se fijan en la necesidad o utilidad de la acción a realizar, sino que sólo se cuidan de no hacerse reos de muerte o de ser castigados. Más aún, no pueden menos de alegrarse con el mal o perjuicio del que manda, aunque ello redunde en gran detrimento propio, y de desearle todos los males y de inferírselos tan pronto puedan. Por otra parte, nada pueden soportar menos los hombres que el servir a sus iguales y ser gobernados por ellos. Finalmente, nada resulta más difícil que volver a quitar a los hombres la libertad, una vez concedida.

De las anteriores consideraciones se deriva lo siguiente: 1.º) Que o bien toda la sociedad debe tener, si es posible, el poder en forma colegial, a fin de que todos estén obligados a obedecer a sí mismos y nadie a su igual; o bien, si son pocos o uno solo quien tiene el poder, debe poseer algo superior a la humana naturaleza o, al menos, debe procurar con todas sus fuerzas convencer de ello al vulgo. 2.º) Que en cualquier Estado hay que establecer de tal modo las leyes, que los hombres sean controlados, no tanto por el miedo, cuanto por la esperanza de algún bien que desean vehementemente, ya que entonces todo el mundo cumplirá gustoso su oficio. 3.º) Finalmente, como la obediencia consiste en que alguien cumpla las órdenes por la sola autoridad de quien manda, se sigue que la obediencia no tiene cabida en una sociedad cuyo poder está en manos de todos y cuyas leyes son sancionadas por el consenso general; y que en semejante sociedad, ya aumenten las leyes, ya disminuyan, el pueblo sigue siendo igualmente libre,

porque no actúa por autoridad de otro, sino por su propio consentimiento. Lo contrario sucede cuando uno solo tiene el poder sin límites, ya que entonces se ejecutan las órdenes del Estado por la simple autoridad de un individuo; de ahí que, a menos que estén educados desde el comienzo a estar pendientes de la palabra del que manda, difícil le será a éste establecer nuevas leyes, cuando fuera necesario, y quitar al pueblo la libertad una vez concedida[117].

Con estas ideas generales a la vista, bajemos ya a analizar el Estado de los hebreos. Tan pronto salieron de Egipto, ya no estaban obligados por el derecho de ninguna otra nación, y les estaba permitido, por tanto, dictar nuevas leyes o establecer nuevos derechos a [75]
guisa suya, y constituir un Estado donde quisieran y ocupar las tierras que desearan. Para nada, sin embargo, eran menos aptos que para fijar sabiamente derechos y para detentar ellos mismos el poder supremo, puesto que todos eran un tanto rudos y estaban deformados por la esclavitud. El poder tuvo que permanecer, pues, en manos de uno solo, que mandara sobre los demás, les obligara por la fuerza y les prescribiera, finalmente, leyes y las interpretara en adelante. Efectivamente, Moisés logró fácilmente retener ese poder, porque superaba a los demás por una virtud divina, y convenció al pueblo de que la poseía y lo confirmó con muchos hechos (ver *Éxodo*, 14, 34; 19,9). Estableció, pues, derechos con la virtud divina, de que estaba dotado, y los impuso al pueblo. Tuvo, sin embargo, sumo cuidado de que el pueblo cumpliera su deber, no tanto por miedo como por propia iniciativa. De hecho, le obligaban a ello dos razones valiosas: la natural contumacia del pueblo

(que no tolera ser obligado únicamente por la fuerza) y la inminencia de la guerra; ya que, para que ésta tenga éxito, es necesario animar a los soldados, más bien que aterrarlos con amenazas y con castigos; porque, de esta forma, todo el mundo se esfuerza más en brillar por su virtud y magnanimidad que en evitar únicamente el suplicio.

Por este motivo, introdujo Moisés, por su virtud y por mandato divino, la religión en el Estado: para que el pueblo cumpliera su oficio, no tanto por miedo cuanto por devoción. Por otra parte, urgió esa obligación con beneficios y con numerosas promesas divinas para el futuro; aparte de que no dictó leyes demasiado severas, como cualquiera que las haya estudiado nos concederá sin dificultad, sobre todo si se fija en las circunstancias que se requerían para condenar a alguien. Finalmente, a fin de que el pueblo, que no podía ser autónomo, estuviera pendiente de la palabra de la autoridad, no permitió que unos hombres, acostumbrados a la esclavitud, hicieran nada a su capricho. Efectivamente, el pueblo no podía hacer nada sin sentirse obligado a recordar en ese momento la ley y cumplir las órdenes que sólo dependían del dictamen del que tenía el poder. No les estaba permitido, por ejemplo, arar, sembrar, recolectar a su voluntad, sino según cierto precepto concreto de la ley; ni tampoco comer algo, vestirse, cortar el pelo o la barba, ni alegrarse ni hacer absolutamente nada, si no era de acuerdo con los preceptos y mandatos prescritos en las leyes. Y no sólo eso, sino que estaban obligados a colocar en las puertas, en las manos y entre los ojos ciertas señales que les invitaran siempre a la obediencia[118].

La finalidad de las ceremonias fue, pues, ésta: que los hombres no hicieran nada por decisión propia, sino todo por mandato ajeno y que con sus acciones y consideraciones dejaran constancia de que no eran autónomos, sino totalmente dependientes de otro. De todo ello resulta más claro que la luz del día que las ceremonias no contribuyen nada a la felicidad y que, en concreto, las del *Antiguo Testamento* e incluso toda la ley de Moisés no estaban orientadas más que al Estado de los hebreos y, por consiguiente, a las comodidades del cuerpo. [76]

Por lo que respecta a las ceremonias de los cristianos, a saber, el bautismo, la santa cena, las fiestas, las oraciones externas y aquellas otras, si las hay, que son y han sido siempre comunes a todo el cristianismo, si fueron instituidas por Cristo o por los apóstoles (cosa que a mí no me consta todavía), fueron es tallecidas como signos externos de la Iglesia universal, pero no como cosas que contribuyan algo a la felicidad o que contengan en sí alguna santidad[119]. Así, pues, aunque esas ceremonias no han sido instituidas en orden al Estado, sí lo fueron en orden exclusivamente a la sociedad en su totalidad. Por tanto, aquel que vive solo, no está obligado a cumplirlas; aún más, quien vive en un Estado, en el que está prohibida la religión cristiana, está obligado a prescindir de ellas, y podrá, no obstante, vivir feliz. Un ejemplo de esto lo tenemos en el reino del Japón[120], donde está prohibida la religión cristiana: los holandeses que viven allí están obligados, por mandato de la Compañía de las Indias Orientales, a abstenerse de todo culto externo. No voy a confirmarlo con otros testimonios; y, aunque no sería

difícil deducirlo también de los fundamentos del *Nuevo Testamento* y probarlo, quizá, con otros ejemplos, prefiero dejarlos, porque me urge abordar otra cuestión.

[II]

Paso, pues, al tema que decidí tratar en segundo lugar en este capítulo, a saber, para quiénes y por qué razones es necesaria la fe en las *historias* contenidas en los libros sagrados. Mas, para investigarlo por la luz natural, me parece que debo proceder como sigue[121].

Si alguien quiere persuadir o disuadir a los hombres de algo que no es evidente por sí mismo, sólo conseguirá que lo acepten, si lo deduce de algo que ellos conceden y los convence por la experiencia o por la razón, es decir, o con cosas que ellos han comprobado por los sentidos que suceden realmente o con axiomas intelectuales evidentes por sí mismos. No obstante, a menos que la experiencia sea entendida clara y distintamente, aunque convenza al hombre, no [77] logrará afectar su entendimiento ni disipar sus nieblas tanto como cuando el objeto en cuestión es deducido exclusivamente de axiomas intelectuales, es decir, de la sola virtud del entendimiento y siguiendo su orden de percepción; y, sobre todo, cuando se trata de un objeto espiritual y que no cae en absoluto bajo los sentidos. Pero, para deducir las cosas de las simples nociones intelectuales, se requiere, las más de las veces, una larga cadena de percepciones, aparte de una precaución suma, de un agudo talento y de un dominio perfecto, cosas que rara vez se hallan juntas en los hombres. De ahí que los hombres prefieren informarse por la experiencia, más bien que deducir

todas sus percepciones de unos pocos axiomas y encadenar unos con otros[122].

En consecuencia, si alguien desea enseñar una doctrina a toda una nación, por no decir a todo el género humano, y ser comprendido en todo por todos, está obligado a confirmar su doctrina por la sola experiencia y a adaptar sus argumentos y las definiciones de las cosas que pretende enseñar a la capacidad de la plebe, que constituye la mayor parte del género humano, en vez de encadenar sus argumentos y de formular sus definiciones como serían más útiles para su argumentación. De lo contrario, sólo escribirá para los doctos, es decir, que sólo podrá ser comprendido por muy pocos hombres, en relación al conjunto. Dado, pues, que toda la Escritura fue revelada para utilidad de toda la nación, primero, y de todo el género humano, finalmente, fue necesario que las cosas en ella contenidas estuvieran muy bien adaptadas a la capacidad del pueblo y que se confirmaran por la simple experiencia.

Expliquemos esto con más claridad. Las cosas que la Escritura quiere enseñar, relativas a la simple especulación, son principalmente las siguientes: que existe Dios, es decir, un ser que hizo todas las cosas y las dirige y sustenta con una sabiduría suprema, y que tiene el máximo cuidado de los hombres, a saber, de aquellos que vivan piadosa y honestamente, y que castiga a los demás con numerosos suplicios y los separa de los buenos. La Escritura demuestra estos temas sólo por la experiencia, es decir, con las historias que cuenta; y no da ninguna definición de las cosas que relata, sino que adapta todas las palabras y

argumentos a la capacidad de la plebe. Y, aunque la experiencia no pueda aportar ningún conocimiento claro de estas cosas ni enseñar qué es Dios y de qué modo sostiene y dirige todas las cosas y cómo cuida de los hombres, puede, no obstante, enseñar e iluminar a los hombres en la medida estrictamente suficiente
para imprimir en sus ánimos la obediencia y la [78]
devoción[123].

Con esto creo que está suficientemente claro a quiénes y en qué sentido es necesaria la fe en las historias contenidas en la Escritura Sagrada. Pues de lo que acabo de exponer se sigue con toda evidencia que su conocimiento y su fe es indispensable al vulgo, cuyo talento es incapaz de percibir clara y distintamente las cosas. Consta, además, que quien las niega, porque no cree que Dios exista ni que tenga providencia de las cosas y de los hombres, es un impío. En cambio, quien las ignora, pero ha conocido por la luz natural que Dios existe y lo demás que acabamos de decir y observa una forma de vida recta, es totalmente feliz; e incluso más feliz que el vulgo, porque, aparte de las opiniones exactas, tiene un concepto claro y distinto. Y, finalmente, quien ni conoce estas historias de la Escritura ni conoce nada por la luz natural, si no es impío o contumaz, es sin duda inhumano y casi un bruto y no posee ningún don de Dios[124].

Hay que señalar, sin embargo, que, cuando nosotros decimos que el conocimiento de las historias es sumamente necesario al vulgo, no queremos decir el conocimiento de absolutamente todas las historias contenidas en las Sagradas Escrituras, sino tan sólo de

aquellas principales, que bastan por sí solas para mostrar con evidencia más que suficiente la doctrina a que acabamos de referirnos, y que pueden mover más que ninguna otra los ánimos de los hombres. Porque, si todas las historias de la Escritura fueran necesarias para probar su doctrina y si únicamente se pudiera sacar una conclusión a partir de una consideración general de absolutamente todas las historias en ella contenidas, la demostración y deducción de su doctrina no sólo superaría la capacidad y las fuerzas de la plebe, sino del hombre en general. ¿Quién, en efecto, podría atender simultáneamente a tan gran número de historias y a tantas circunstancias y partes de una doctrina que debería ser extraída de tantas y tan diversas historias? Yo, al menos, soy incapaz de convencerme de que aquellos hombres que nos dejaron la Escritura, tal como la tenemos, hayan tenido tal ingenio que hayan podido efectuar tal demostración; y, mucho menos, de que la doctrina de la Escritura no pueda ser comprendida sin haber dado oídos a las discusiones de Isaac, sin escuchar los consejos de Aquitofel a Absalón, sin tener en cuenta la guerra civil de los hijos de Judá y los de Israel, y otras crónicas por el estilo[125]. Ni tampoco puedo creer que esa misma doctrina no haya podido ser demostrada, a partir de dichas historias y con la misma facilidad, a los primeros judíos, que vivieron en tiempos de
Moisés, que a aquellos que vivieron en la época de [79]
Esdras. Pero de esto hablaremos más ampliamente más adelante.

El vulgo sólo está obligado, por tanto, a conocer aquellas historias que más pueden mover sus ánimos a la obediencia y a la devoción; pero no está en

disposición de emitir un juicio sobre ellas, puesto que se complace más con las narraciones y con los sucesos concretos e inesperados, que con la doctrina misma de tales historias; de ahí que, aparte de la lectura de las historias, el vulgo necesite de pastores o ministros de la Iglesia que le instruyan de acuerdo con la debilidad de su talento.

Pero, a fin de no desviarnos de nuestro objetivo y de probar el punto principal que nos habíamos propuesto, concluyamos diciendo que la fe en las historias, cualesquiera que ellas sean, no pertenece a la ley divina ni hace, por sí misma, felices a los hombres, ni tiene utilidad alguna, a no ser en razón de su doctrina, que es el único motivo por el que unas historias pueden ser más importantes que otras. Así, pues, las narraciones contenidas en el *Antiguo* y en el *Nuevo Testamento* son más importantes que las demás historias profanas y que otras historias bíblicas, según la proporción de opiniones salvíficas que de ellas se siguen. Por consiguiente, si uno lee las historias de la Sagrada Escritura y cree en todas ellas, pero no presta atención a la doctrina que ésta pretende enseñar con ellas, ni enmienda su vida, es lo mismo que si hubiera leído el Corán[126] o creaciones poéticas escenificables o las crónicas ordinarias, con la atención con que suele hacerlo el vulgo. En cambio, quien las ignora completamente y, no obstante, tiene opiniones saludables y practica una vida honesta, es, como hemos dicho, totalmente feliz y posee realmente el espíritu de Cristo.

Pero los judíos opinan de forma totalmente opuesta. Pues afirman que las opiniones verdaderas y

la forma recta de vida en nada contribuyen a la felicidad, mientras los hombres las abracen por la sola luz natural, y no como doctrinas reveladas a Moisés como profeta. Esto es justamente lo que se atreve a afirmar expresamente Maimónides, en el cap. 8.º de *Reyes*, ley 11: *todo aquel que acepta los siete mandamientos*[09] *y los cumple con diligencia, está entre* [80] *los piadosos de las naciones y es heredero del mundo futuro; es decir, si los acepta y los cumple, porque Dios los mandó en la ley y porque nos reveló por Moisés que ya habían sido prescritos antes a los hijos de Noé; pero, si los cumple guiado por la razón, no es habitante ni está entre los piadosos ni*[127] *entre los sabios de las naciones*. Éstas son las palabras de Maimónides[128]. Y R. Joseph, hijo de Shem Tob, en su libro titulado *Kebob Elohim* o *gloria de Dios*, añade que, aunque Aristóteles (que, según él cree, escribió la *Ética* más perfecta y a quien estima por encima de todos) no haya omitido nada de lo que se refiere a la verdadera ética y que él mismo ha aceptado en su *Ética*, sino que lo ha cumplido todo con diligencia, eso no pudo serle útil para la salvación, porque no abrazó esas enseñanzas como doctrinas divinas, reveladas en forma de profecías, sino únicamente en virtud del dictamen de la razón[129].

Yo creo, sin embargo, que todo aquel que haya leído atentamente todo esto, estará convencido de que no se trata sino de simples ficciones, que no están avaladas ni con razones ni con la autoridad de la Escritura; su simple exposición basta, pues, para refutarlas. Tampoco es mi intención refutar la opinión de aquellos que defienden que la luz natural no puede enseñar nada sano sobre las cosas relativas a la

verdadera salvación; puesto que como ellos no se otorgan a sí mismos ninguna razón sana, tampoco lo pueden probar con ninguna razón; y si pretenden poseer algo superior a la razón, es una pura ficción y algo muy inferior a la razón, como lo ha demostrado su estilo habitual de vida. Pero, sobre esto, no es necesario hablar con más claridad. Sólo añadiré una cosa: que no podemos conocer a nadie más que por sus obras. De ahí que quien abunde en estos frutos, a saber, en la caridad, la alegría, la paz, la longanimidad, la benignidad, la bondad, la fe, la mansedumbre y la continencia (contra los cuales, como dice Pablo en la carta a los *Gálatas*, 5,22, no ha sido dictada la ley), ese tal, ya haya sido instruido por la razón, ya por la Escritura sola, ha sido instruido realmente por Dios y es totalmente feliz[130]. Con esto termino, pues, cuanto me había propuesto tratar sobre la ley divina.

Capítulo VI

De los milagros

[I]

Así como los hombres han acostumbrado a llamar divina a aquella ciencia que supera la capacidad humana, así también han llamado obra divina u obra de Dios a aquella obra cuya causa es ignorada por el vulgo. El vulgo, en efecto, cree que el poder y la providencia de Dios no están nunca tan patentes como cuando ve que sucede en la naturaleza algo insólito y opuesto a la opinión que sobre ella ha recibido, especialmente si ello redunda en provecho y comodidad propia. Y con nada cree que se puede probar mejor la existencia de Dios, que por el hecho de que la naturaleza no mantiene, según él cree, su orden; y por eso piensa que todos aquellos que explican o intentan entender las cosas y los milagros por causas naturales, eliminan a Dios o, al menos, la providencia divina. [81]

Es decir, que el vulgo estima que, mientras la naturaleza actúa de la forma habitual, Dios no hace nada; y que, a la inversa, el poder de la naturaleza y las causas naturales están ociosos, mientras Dios actúa. Imagina, pues, dos poderes numéricamente distintos, a saber, el poder de Dios y el poder de las cosas naturales, aunque éste está de algún modo

determinado por Dios o (como opina actualmente la mayoría) es creado por él. No sabe, sin embargo, qué entiende por uno y otro poder, ni por Dios y la naturaleza, si no es que imagina el poder de Dios como la autoridad de cierta majestad real y el poder de la naturaleza como una fuerza o un ímpetu. De ahí que el vulgo llama milagros u obras de Dios a las obras insólitas de la naturaleza; y, en parte por devoción, en parte por deseos de oponerse a aquellos que cultivan las ciencias naturales, se gloría de ignorar las causas naturales y sólo quiere oír lo que ignora y, por tanto, lo que más admira. Y es que el vulgo sólo puede adorar a Dios y referir todas las cosas a su dominio y a su voluntad, suprimiendo las causas naturales e imaginando las cosas fuera del orden de la naturaleza; y nunca admira más el poder de Dios que cuando imagina el poder de la naturaleza como sometido por Dios.

Esto parece tener su origen en los primeros judíos que, para convencer a los gentiles de su tiempo, que adoraban a dioses visibles, a saber, el Sol, la Luna, la Tierra, el Agua, el Aire, etc., y convencerles de que aquellos dioses eran débiles e inconstantes o [82]
mudables, y de que estaban bajo el dominio del Dios invisible, les contaban sus milagros, con los que pretendían demostrar, además, que toda la naturaleza era dirigida en beneficio exclusivo de ellos por el Dios que adoraban. Tanto agradó esto a los hombres, que no han cesado, hasta la época actual, de inventar milagros, para que se creyera que ellos eran más gratos a Dios que los demás y que eran la causa final por la que Dios creó todas las cosas y las dirige incesantemente. ¡A qué no se atreverá la estupidez del

vulgo, cuando no tiene ningún concepto sano ni sobre Dios ni sobre la naturaleza, confunde los designios de Dios con los de los hombres y finge, finalmente, la naturaleza tan limitada, que cree que el hombre es su parte principal! Con esto he expuesto con suficiente amplitud las opiniones y prejuicios del vulgo sobre la naturaleza y los milagros.

Mas, a fin de explicar el tema con orden, probaré los puntos siguientes: 1.º Que nada sucede contra la naturaleza, sino que ella mantiene un orden fijo e inmutable; y mostraré, a la vez, qué hay que entender por milagro. 2.º Que por los milagros no podemos conocer ni la esencia ni la existencia de Dios ni, por tanto, su providencia, sino que todo esto se percibe mucho mejor por el orden fijo e inmutable de la naturaleza. 3.º Mostraré, a partir de unos cuantos ejemplos de la Escritura, que la misma Escritura, por decretos y voliciones de Dios y, por tanto, por providencia, no entiende otra cosa que el mismo orden de la naturaleza, que se sigue necesariamente de sus leyes eternas. 4.º Trataré, finalmente, de la forma de interpretar los milagros de la Escritura y haré algunas observaciones más dignas de nota acerca de la narración de los milagros. He ahí los temas principales que constituyen el contenido central de este capítulo y que contribuirán no poco, según creo, al objetivo final de este libro[131].

[II]

Por lo que respecta al *primer punto*, se desprende fácilmente de cuanto hemos demostrado en el capítulo IV sobre la ley divina, a saber, que todo lo que Dios quiere o determina, implica una necesidad y una

verdad eternas[132]. Allí hemos mostrado, en efecto, que, como el entendimiento de Dios no se distingue de su voluntad, afirmamos lo mismo cuando decimos que Dios quiere algo y cuando decimos que Dios lo entiende; y que, por tanto, con la misma necesidad con la que de la naturaleza divina se sigue que Dios entiende alguna cosa como es, se sigue también que Dios la quiere tal como es. Y puesto que nada es necesariamente verdadero, a no ser por el decreto divino, se sigue con toda evidencia que las leyes [83] universales de la naturaleza son decretos de Dios que se siguen de la necesidad y de la perfección de la naturaleza divina. Por consiguiente, si sucediera algo en la naturaleza que contradijera sus leyes universales, repugnaría necesariamente también al decreto y al entendimiento y a la naturaleza divina; y, si alguien afirmara que Dios hace algo contra las leyes de la naturaleza, se vería forzado a afirmar, a la vez, que Dios actúa contra su naturaleza, lo cual es la cosa más absurda. Se podría probar fácilmente lo mismo por el hecho de que el poder de la naturaleza es el mismo poder y virtud de Dios y que el poder divino es la mismísima esencia divina; pero prefiero dejar esto de momento. Por tanto, no sucede nada en la naturaleza[010] que repugne a sus leyes universales, ni nada que no esté acorde con ellas o no se derive de ellas. Cuanto se produce, en efecto, se hace por la voluntad y por el eterno decreto de Dios, es decir, que, como ya hemos probado, cuanto se hace, se efectúa según unas leyes y unas reglas que implican una necesidad y una verdad eternas. Por consiguiente, la naturaleza observa siempre unas leyes y unas reglas que implican una necesidad y una verdad eternas,

aunque no todas nos sean conocidas, y mantienen también un orden fijo e inmutable.

Por otra parte, no hay ninguna sana razón que nos aconseje atribuir a la naturaleza un poder y una virtud limitados y afirmar que sus leyes sólo son aptas para ciertas cosas y no para todas. Pues, dado que la virtud y el poder de la naturaleza son la misma virtud y poder de Dios, y que las leyes y reglas de la naturaleza son los mismos decretos divinos, hay que creer absolutamente que el poder de la naturaleza es infinito y que sus leyes son tan amplias que se extienden a todo cuanto es concebido por el entendimiento divino. Ya que, de no ser así, se afirmaría sencillamente que Dios creó la naturaleza tan impotente y le impuso unas leyes y unas reglas tan estériles, que se ve forzado a venir con frecuencia en su ayuda, si quiere que la naturaleza sea conservada, y a que las cosas sucedan como por un deseo, lo cual considero totalmente ajeno a la razón.

Dado, pues, que en la naturaleza no acontece nada que no se siga de sus leyes, que estas leyes se extienden a todo lo que es concebido por el entendimiento divino, y que, finalmente, la naturaleza observa un orden fijo e inmutable, se sigue clarísimamente de cuanto llevamos dicho que el término *milagro* sólo se puede entender en relación a las opiniones humanas y [84]
que no significa sino una obra cuya causa natural no podemos explicar a ejemplo de otra cosa que nos es familiar, o que no puede explicarla, al menos, quien describe o relata el milagro. También podría decir que milagro es aquello cuya causa no puede ser explicada por los principios de las cosas naturales conocidos por la luz natural. Pero, como los milagros fueron hechos

según la capacidad del vulgo, el cual ignora completamente los principios de las cosas naturales, es cierto que los antiguos tuvieron por milagro lo que no podían explicar en la forma en que el vulgo suele explicar las cosas naturales, a saber, recurriendo a la memoria, a fin de recordar otra cosa similar, que suele imaginar sin sorpresa; ya que el vulgo considera que entiende suficientemente una cosa cuando no se sorprende de ella. De ahí que los antiguos y casi todo el mundo hasta el día de hoy no tuvieron otra norma para el milagro, aparte de ésta[133]. No cabe duda, por tanto, de que en las Sagradas Escrituras se narran muchas cosas como milagros, cuyas causas pueden ser fácilmente explicadas por principios conocidos de las cosas naturales, como ya hemos indicado en el capítulo II, al referirnos al hecho de que el sol se detuviera en tiempos de Josué y que retrocediera en tiempos de Ajaz[134]. Pero de todo esto trataremos más largamente después, al referimos a la interpretación de los milagros, de la que he prometido tratar en este capítulo.

[III]

Ya es hora, pues, de pasar al *segundo punto*, es decir, a probar que por los milagros no podemos entender ni la esencia ni la existencia ni la provindencia de Dios, sino que, por el contrario, estas cosas se perciben mucho mejor por el orden fijo e inmutable de la naturaleza. Procedo, para ello, de la forma siguiente. Puesto que la existencia de Dios no es conocida por sí misma[n6], debe ser necesariamente demostrada a partir de nociones[135], cuya verdad sea tan firme e inconcusa, que no pueda existir ni ser

concebido poder alguno que pueda cambiarlas. Desde el momento, al menos, que deducimos de ellas la existencia de Dios, deben presentársenos con tales características, si pretendemos con ellas poner fuera de toda duda dicha existencia. Pues, si pudiéramos concebir que esas nociones pudieran ser cambiadas por algún poder, cualquiera que fuera, dudaríamos de su verdad y, por tanto, también de nuestra conclusión, es decir, de la existencia de Dios, y no podríamos estar ciertos jamás de cosa alguna. Por otra parte, sabemos que sólo está acorde con la naturaleza o la contradice aquello que hemos mostrado que está acorde con esos principios o los contradice. De ahí que, si pudiéramos [85]
concebir que un poder, cualquiera que fuera, pudiera hacer algo en la naturaleza que la contradijera, contradiría igualmente a esas nociones y debería, por tanto, ser desechado como absurdo; o habría que dudar de las primeras nociones (como acabamos de explicar) y, por consiguiente, de Dios y de todo lo percibido de cualquier modo. Los milagros, en cuanto que por tales se entiende una obra que repugna al orden de la naturaleza, están, pues, tan lejos de mostrarnos la existencia de Dios, que, antes por el contrario, nos harían dudar de ella; sin ellos, en cambio, podemos estar seguros de la existencia divina, con tal que sepamos que todas las cosas de la naturaleza siguen un orden fijo e inmutable.

Supongamos, sin embargo, que milagro es aquello que no puede explicarse por causas naturales. Se lo puede entender de dos formas: o que tiene sin duda causas naturales, pero que éstas no pueden ser averiguadas por el entendimiento humano, o que no admite causa alguna, aparte de Dios o de la voluntad

divina. Pero, como todas las cosas que son hechas por causas naturales también son producidas por el poder y la voluntad de Dios, hay que llegar finalmente a esto: que el milagro, ya tenga causas naturales, ya no las tenga, es una obra que no puede ser explicada por una causa, es decir, que supera la capacidad humana. Ahora bien, por una obra y, en general, por cualquier cosa que supere nuestra capacidad, no podemos entender nada. Pues todo lo que entendemos clara y distintamente, nos debe ser conocido o por sí mismo o por otra cosa que entendemos clara y distintamente. Por consiguiente, por el milagro, es decir, por una obra que supera nuestra capacidad, no podemos comprender ni la esencia ni la existencia de Dios, ni nada, en general, acerca de Dios y de la naturaleza[136].

Por el contrario, puesto que sabemos que todas las cosas son determinadas y sancionadas por Dios, que las operaciones de la naturaleza se siguen de la esencia de Dios y que las leyes de la naturaleza son decretos eternos y voliciones de Dios, hay que concluir sin reservas que nosotros conocemos a Dios y la voluntad divina tanto mejor, cuanto mejor conocemos las cosas naturales y cuanto más claramente entendemos cómo dependen de la causa primera y cómo obran según las leyes eternas de la naturaleza. Por este motivo, aquellas obras de nuestro entendimiento que entendemos clara y distintamente, deben ser llamadas [86]
obras de Dios y referidas a la voluntad divina con mucho más derecho que aquellas que ignoramos completamente, aunque ocupen gran parte de nuestra imaginación y susciten en los hombres gran admiración. Pues aquellas obras de la naturaleza que entendemos clara y distintamente, son las únicas que

hacen más sublime el conocimiento de Dios y manifiestan con la máxima claridad la voluntad y los decretos de Dios. Así pues, aquellos que, cuando ignoran una cosa, recurren a la voluntad de Dios, desvarían totalmente: ¡forma ridícula, sin duda, de confesar la propia ignorancia![137].

Por lo demás, aunque de los milagros se pudiera concluir algo, no podría ser nunca la existencia de Dios. Pues, dado que el milagro es una obra limitada y no expresa nunca más que un cierto poder limitado, está claro que de dicho efecto no podemos concluir la existencia de una causa cuyo poder sea infinito, sino, a lo sumo, de una causa cuyo poder sea mayor[138]; digo *a b sumo*, porque, de muchas causas que concurran simultáneamente, también puede seguirse algo, cuya fuerza y poder sea menor que el poder de todas esas causas juntas, pero mucho mayor que el poder de cada una de ellas. Pero, como las leyes de la naturaleza (como ya hemos dicho) se extienden al infinito y son concebidas por nosotros bajo cierta especie de eternidad, y como la naturaleza procede, según esas leyes, en un orden fijo e inmutable, estas leyes nos indican, justamente por eso, la infinitud, eternidad e inmutabilidad de Dios en alguna medida. Concluimos, pues, que por los milagros no se puede conocer a Dios, ni su existencia ni su providencia, sino que esto se demuestra mucho mejor por el orden fijo e inmutable de la naturaleza.

Me refiero, en esta conclusión, al milagro en cuanto que por tal se entiende una obra que supera o se cree que supera la capacidad humana. Porque, si supusiéramos que destruye o interrumpe el orden de

la naturaleza o que contradice sus leyes, entonces (como acabamos de mostrar) no sólo no puede proporcionarnos ningún conocimiento de Dios, sino que nos quitaría, por el contrario, el que naturalmente poseemos y nos haría dudar de Dios y de todo. Por lo demás, en este momento no reconozco diferencia alguna entre obra contra la naturaleza y obra sobre la naturaleza, es decir, como ellos suelen expresarse[139], una obra que no contradice a la naturaleza, pero que no puede ser producida y efectuada por ella. Ya que, como el milagro no se efectúa fuera de la naturaleza, sino dentro de ella, aunque se defienda que es superior a la naturaleza, es necesario que interrumpa el orden de la naturaleza, que, por otra parte, concebimos como fijo e inmutable en virtud de los decretos de Dios. De ahí que, si en la naturaleza se produjera algo que no se siguiera de sus leyes, contradiría necesariamente el orden que Dios estableció para [87]
siempre en ella mediante las leyes universales de la naturaleza; ese hecho estaría, pues, en contra de las leyes de la naturaleza, y la creencia en él nos haría dudar de todo y nos conduciría al ateísmo.

Con esto pienso haber dado razones firmes y suficientes para probar el punto segundo, antes señalado. Así que podemos concluir, una vez más, que el milagro, ya sea contra la naturaleza, ya sea sobre la naturaleza, es un puro absurdo, y que, por consiguiente, en las Sagradas Escrituras no se puede entender por milagro nada más que una obra de la naturaleza que, como dijimos, supera o se cree superar la capacidad humana.

Antes de pasar al punto tercero, me parece

oportuno confirmar con la autoridad de la Escritura esta opinión mía, a saber, que por los milagros no podemos conocer a Dios. Y, aunque la Escritura no enseña esto abiertamente en ningún lugar, se puede concluir fácilmente de ella. Y, en primer lugar, del hecho de que Moisés (*Deuteronomio*, 13) manda que condenen a muerte al profeta seductor, aunque haga milagros. Pues se expresa así: (aunque) *se produzca la señal o el portento que te predijo, etc., no quieras* (sin embargo) *dar crédito a las palabras de ese profeta, etc., porque vuestro Dios os tienta, etc. Que aquel profeta sea* (pues) *condenado a muerte, etc*. De donde se sigue claramente que los milagros también pueden ser realizados por falsos profetas y que, a menos que los hombres estén provistos del verdadero conocimiento y amor de Dios, por los milagros pueden ser inducidos con la misma facilidad a abrazar dioses falsos o el Dios verdadero. Pues añade Moisés: *porque Jehová, vuestro Dios, os tienta para saber si le amáis con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma*[140]. Por otra parte, los israelitas no lograron formar, a partir de tantos milagros, una idea correcta de Dios, como la misma experiencia ha confirmado. Y así, cuando creyeron que Moisés se había marchado, pidieron a Aarón divinidades visibles: y, ¡qué vergüenza!, un becerro fue la idea que ellos formaron, finalmente, de Dios a partir de tantos milagros[141]. Y Asaf, aunque había oído tantos milagros, dudó de la providencia de Dios y casi se hubiera desviado del camino recto si no hubiera comprendido, por fin, la verdadera beatitud (*Salmos*, 73). El mismo Salomón, en cuya época los asuntos judíos estaban en su máximo esplendor, alberga la sospecha de que todo sucede por casualidad (ver

Eclesiastés, 3, 19-21; 9, 2-3, etc.). Finalmente, a casi todos los profetas les resultó muy oscuro eso mismo, a saber, cómo podían conciliarse el orden de la naturaleza y los hechos humanos con la idea que ellos se habían hecho de la providencia de Dios. [88]

En cambio, los filósofos[142], que procuran entender las cosas no por los milagros sino por conceptos claros, siempre tuvieron eso muy claro; me refiero a aquellos que ponen la verdadera felicidad en la sola virtud y tranquilidad de ánimo y que no intentan que la naturaleza les obedezca, sino, al revés, obedecer ellos a la naturaleza; puesto que éstos están seguros de que Dios dirige la naturaleza tal como lo exigen sus leyes universales y no las leyes particulares de la naturaleza humana, y de que, por lo mismo, Dios no sólo tiene en cuenta el género humano, sino toda la naturaleza. Consta, pues, por la misma Escritura que los milagros no proporcionan el conocimiento verdadero de Dios, ni enseñan claramente la providencia divina.

Es cierto, sin embargo, que constatamos muchas veces en la Escritura que Dios hizo prodigios para darse a conocer a los hombres. Por ejemplo (*Éxodo*, 10,2), que Dios burló a los egipcios y dio muestras de su presencia para que los israelitas conocieran que él era Dios. Pero de ahí no se sigue que los milagros enseñen realmente eso, sino únicamente que los judíos tenían tales opiniones, que podían ser fácilmente convencidos por esos milagros. Pues ya hemos probado claramente antes, en el capítulo segundo, que los argumentos proféticos o formados a partir de la revelación no se derivan de nociones

universales y comunes, sino de ideas admitidas, aunque sean absurdas, y de las opiniones de aquéllos a quienes se revelan las cosas o a quienes quiere convencer el Espíritu Santo; y lo hemos confirmado con numerosos ejemplos e incluso con el testimonio de Pablo, que era griego con los griegos y judío con los judíos[143]. Porque, aunque aquellos milagros podían convencer a los egipcios y a los judíos en virtud de sus ideas previas, no podían proporcionarles una idea y un conocimiento verdadero de Dios; únicamente podían lograr que ellos admitieran que existe una divinidad más poderosa que todas las cosas por ellos conocidas y que, además, cuidaba de los hebreos (a quienes por entonces les sucedió todo mucho mejor de lo que podrían esperar) más que de nadie. Pero los milagros no podían convencerles de que Dios cuida de todos los hombres por igual, porque esto solamente lo puede enseñar la filosofía. De ahí que los judíos y todos los que no tuvieron noticia de la providencia de Dios más que por los diversos estados de las cosas humanas y por la desigual fortuna de los hombres, se creyeron que eran más queridos por Dios que los demás, aunque realmente no los aventajaban en la verdadera perfección humana, como ya hemos probado en el capítulo III[144].

[IV]

Paso, pues, al *punto tercero*: probar por la Escritura [89]
que los decretos o mandatos de Dios y, por tanto, su providencia no son, en realidad, nada más que el orden de la naturaleza; es decir, que, cuando la Escritura afirma que esto o aquello fue hecho por Dios o por su voluntad, no entiende sino que eso se hizo

según las leyes y el orden de la naturaleza y no, como opina el vulgo, que la naturaleza dejó entonces de actuar o que su orden fue interrumpido algún tiempo. Ahora bien, la Escritura no enseña directamente lo que no se refiere a su doctrina, porque no es incumbencia suya (como dijimos al hablar de la ley divina) enseñar las cosas por sus causas naturales ni tratar de asuntos puramente especulativos[145]. Por eso, debemos probar lo que pretendemos, derivándolo como una consecuencia lógica de ciertas historias de la Escritura que casualmente son relatadas con más amplitud y detalle. Aduciré, pues, algunos ejemplos.

En *1 Samuel*, 9,15-16 se cuenta que Dios reveló a Samuel que le enviaría a Saúl; sin embargo, no envió a éste a Samuel, como los hombres suelen enviar alguien a otro, sino que este envío no fue otra cosa que el mismo orden de la naturaleza. Efectivamente, como se dice en el citado pasaje, estaba Saúl buscando las asnas que había perdido y ya pensaba regresar sin ellas a casa, cuando, por consejo de su criado, se dirigió al profeta Samuel para que le informara en dónde podría hallarlas; de todo el relato no se desprende que Saúl haya recibido de Dios otro mandato, aparte de este desarrollo natural de los hechos, para que se dirigiera a Samuel. En *Salmos*, 105,24 se dice que Dios cambió el ánimo de los egipcios, a fin de que odiaran a los israelitas; pues también este cambio fue totalmente natural, como consta por *Éxodo*, 1, donde se da cuenta del no ligero motivo que movió a los egipcios a reducir a esclavitud a los israelitas. En *Génesis*, 9,13 dice Dios a Noé que le dará como señal el arco iris en una nube; pues tampoco esta acción de Dios es otra cosa que la refracción y reflexión de los rayos del sol

que éstos sufren en las gotitas de agua. En *Salmos*, 147,18 la acción natural del viento y el calor con que se derriten la escarcha y la nieve, se llaman palabras de Dios; y en el v. 15 el viento y el frío reciben el nombre de dicho y palabra de Dios; el viento y el fuego se dicen, en *Salmos*, 104,4, legados y ministros de Dios. Se encuentran en la Escritura otros muchos pasajes similares, los cuales indican con la máxima claridad que el decreto, el mandato, el dicho y la palabra de Dios no son otra cosa que la misma acción y el orden de la naturaleza. No cabe duda, pues, de que todo cuanto se refiere en la Escritura sucedió naturalmente; [90]
pero es referido a Dios, porque, como ya hemos dicho, no incumbe a la Escritura enseñar las cosas por sus causas naturales, sino relatar únicamente aquellas que predominan en la imaginación, y hacerlo con el método y el estilo más apropiados para suscitar la máxima admiración y para imprimir, por tanto, la devoción en el ánimo del vulgo.

Por consiguiente, si se halla en la Escritura alguna cosa de la que no acertamos a dar razón y que parece haber sucedido al margen o contra el orden de la naturaleza, no debe constituir un obstáculo para nosotros, sino que debemos creer con firmeza que lo que realmente haya sucedido, ha sucedido naturalmente[146]. Lo cual se confirma también, porque en los milagros concurrían varias circunstancias, aunque no siempre se describan, especialmente cuando se expresan en estilo poético; pues las circunstancias de los milagros, repito, muestran claramente que éstos exigen causas naturales. Y así, para que los egipcios fueran infestados de lepra, fue necesario que Moisés esparciera las cenizas por los

aires (ver *Éxodo*, 9,10). También las langostas se dirigieron a la zona de Egipto por un mandato natural de Dios, a saber, por un viento del Este que sopló día y noche sin parar; y por un fortísimo viento del Oeste abandonaron esa región (ver *Éxodo*, 10, 14 y 19). El mar abrió camino a los judíos por el mismo mandato de Dios (ver *Éxodo*, 14,21), es decir, por el Euro que sopló fortísimamente toda la noche. Por otra parte, para que Elíseo resucitara a un niño que se creía que estaba muerto, debió echarse varías veces sobre él hasta que se calentó, primero, y abrió, finalmente, los ojos (*2 Reyes*, 4,34-5). También en el evangelio de *Juan*, 9 se narran ciertas circunstancias de las que se sirvió Cristo para sanar a un ciego. Existen en la Escritura otros muchos pasajes por el estilo, todos los cuales muestran suficientemente que los milagros requieren algo distinto del mandato absoluto (así lo llaman) de Dios. Hay que pensar, pues, que aunque no siempre se cuenten las circunstancias de los milagros ni sus causas naturales, o al menos no todas, los milagros no se produjeron sin ellas. Lo cual consta también por *Éxodo*, 14,27, donde únicamente se cuenta que el mar volvió a hincharse ante una simple señal de Moisés, sin mencionar para nada el viento; pero en el *Canto triunfal (Éxodo,* 15, 10) se dice, por el contrario, que sucedió así, porque Dios sopló con su viento (es decir, con un viento fortísimo); es decir, que esa circunstancia es omitida en el relato, y así el milagro parece mayor.

Pero quizá arguya alguno que existen en la [91]
Escritura muchísimos hechos que no parecen poder explicarse de ningún modo por causas naturales; como que los pecados y las súplicas de los hombres

pueden ser causa de la lluvia y de la fertilidad de la tierra, o que la fe pudo curar a los ciegos, y otras cosas similares que se hallan en los sagrados libros. Por mi parte, creo haber respondido ya a esto, puesto que he probado que la Escritura no enseña las cosas por sus causas próximas, sino que, tanto en el orden como en el estilo, narra las cosas de la forma que mejor puedan mover a los hombres y principalmente a la plebe a la devoción; de ahí que hable en términos muy impropios de Dios y de las cosas, porque no se propone convencer a la razón, sino impresionar la fantasía e imaginación de los hombres y dominarla. Porque, si la Escritura relatara la devastación de un Estado tal como suelen hacerlo los historiadores políticos, no impresionaría a la plebe; por el contrario, si lo describe todo poéticamente y lo refiere a Dios, como suele hacer, le impresiona al máximo. Por tanto, cuando la Escritura cuenta que la tierra es estéril a causa de los pecados de los hombres o que los ciegos se curan por la fe, no debe afectarnos más que cuando dice que Dios se irrita o entristece por los pecados de los hombres, que se arrepiente del bien prometido o hecho, o que Dios, porque ve un signo, recuerda su promesa, y otras muchísimas cosas que o bien están expresadas poéticamente o bien están descritas según las opiniones y prejuicios del escritor.

Concluimos, pues, sin restricción alguna, que todo lo que se dice en la Escritura que sucedió realmente, sucedió necesariamente, como todas las cosas, según las leyes de la naturaleza. Y, si se encuentra algo que pueda demostrarse apodícticamente que contradice las leyes de la naturaleza o que no pudo derivarse de ellas, hay que creer firmemente que fue añadido a las

Sagradas Escrituras por hombres sacrílegos. Ya que, todo lo que es contra la naturaleza es contra la razón, y lo que es contra la razón es absurdo y por lo mismo también debe ser rechazado[147].

[V]

Ya sólo nos resta hacer unas observaciones acerca de la interpretación de los milagros o más bien (pues lo principal ya ha sido dicho) sintetizarlas e ilustrarlas con algún que otro ejemplo, tal como prometí hacer en el *cuarto punto*. Con ello pretendo conseguir que nadie, por interpretar mal algún milagro, sospeche temerariamente que ha encontrado algo en la Escritura que repugna a la luz natural.

Es sumamente raro que los hombres cuenten una cosa simplemente como ha sucedido, sin mezclar al relato nada de su propio juicio. Más aún, cuando ven u oyen algo nuevo, si no tienen sumo cuidado con sus [92]
opiniones previas, estarán, las más de las veces, tan condicionados por ellas que percibirán algo absolutamente distinto de lo que ven u oyen que ha sucedido; particularmente, si lo sucedido supera la capacidad de quien las cuenta o las oye, y sobre todo si le interesa que el hecho suceda de una determinada forma. De ahí resulta que los hombres, en sus crónicas e historias, cuentan más bien sus opiniones que las cosas realmente sucedidas; que uno y el mismo caso es relatado de modo tan diferente por dos hombres de distinta opinión, que parece tratarse de dos casos; y que, finalmente, no es demasiado difícil muchas veces averiguar las opiniones del cronista y del historiador por sus simples relatos[148].

En confirmación de esto podría aducir muchos

ejemplos, tanto de filósofos que han escrito la historia de la naturaleza como de cronistas, si no lo juzgara superfluo. Sólo aduciré, pues, un ejemplo tomado de la Sagrada Escritura; de los demás, que juzgue el mismo lector. En tiempos de Josué, los hebreos (como ya antes advertimos) creían, con el vulgo, que el sol se desplaza con el llamado movimiento diurno y que, en cambio, la tierra está en reposo. A esta opinión previa adaptaron el milagro que les sucedió, cuando luchaban contra aquellos cinco reyes. Porque no dijeron simplemente que aquel día fue mayor que de costumbre, sino que el sol y la luna se detuvieron o dejaron de moverse; esto, en efecto, podía ayudarles no poco en aquella época para convencer a los gentiles, que adoraban el sol, y demostrarles por la experiencia que el sol estaba bajo el dominio de otra divinidad, ante cuya señal está obligado a cambiar su orden natural. De ahí que, en parte por religión, en parte por sus opiniones previas, concibieron y relataron el hecho de forma muy distinta de como realmente pudo suceder[149].

Para interpretar, pues, los milagros de la Escritura y entender por sus relatos cómo se produjeron realmente, es necesario conocer las opiniones de los primeros que los contaron y de los que nos los transmitieron por escrito, y distinguirlas de aquello que los sentidos pudieron representarles; pues, de lo contrario, confundiremos sus opiniones y juicios con el mismo milagro, tal como sucedió en realidad. Conocer sus opiniones tiene interés, no sólo para los milagros, sino para no confundir las cosas que realmente sucedieron con las cosas imaginarias y que no fueron más que representaciones proféticas. En la [93]

Escritura, en efecto, se cuentan muchas cosas como reales y que incluso eran creídas como tales, pero que no fueron más que representaciones y cosas imaginarias. Por ejemplo, que Dios (ser supremo) descendió del cielo (ver *Éxodo*, 19,18; *Deuteronomio*, 5,19) y que el monte Sinaí humeaba, porque Dios había bajado a él rodeado de fuego; que Elias subió al cielo en un carro de fuego y en caballos de fuego[150]. Todo lo cual no fueron más que representaciones, adaptadas a las opiniones de aquellos que nos las transmitieron tal como ellos las representaron, es decir, como cosas actuales. Pues todos los que tienen un poco más idea que el vulgo saben que Dios no tiene derecha ni izquierda, ni se mueve ni está parado, ni se halla en un lugar, sino que es absolutamente infinito y contiene en sí todas las perfecciones. Esto, repito, lo saben quienes juzgan las cosas por las percepciones del entendimiento puro y no tal como la imaginación es afectada por los sentidos externos, como suele hacer el vulgo. Éste, en efecto, concibe a Dios como algo corpóreo e investido de un poder regio, y sitúa su solio en la bóveda del cielo, por encima de las estrellas, cuya distancia de la tierra no cree ser demasiado larga[151]. A éstas y parecidas opiniones están adaptados (como hemos dicho) muchísimos casos de la Escritura, que no deben, por consiguiente, ser aceptados como reales por los filósofos.

Para saber, finalmente, si los milagros sucedieron realmente, importa conocer los giros y modismos hebreos; pues quien no les preste suficiente atención atribuirá a la Escritura muchos milagros que sus escritores nunca pensaron contar, y desconocerá en absoluto, no sólo las cosas y los milagros tal como

realmente han sucedido, sino incluso la mente de los autores de los sagrados códices. *Zacarías*, 14,7, por ejemplo, hablando de cierta guerra futura, dice: *y el día será único, sólo conocido de Dios; no* (habrá, pues) *día ni noche; pero, en el momento del atardecer, surgirá la luz*. Con estas palabras parece predecir un gran milagro; y, sin embargo, no quiere sino indicar a los judíos que la batalla será todo el día incierta y que su resultado sólo es conocido a Dios, y que al atardecer alcanzarán la victoria. De hecho, los profetas solían predecir y describir en términos similares las victorias y las derrotas de las naciones, como vemos en *Isaías*, 13, donde pinta así la destrucción de Babilonia: *porque* [94] *las estrellas del cielo y sus astros no brillarán con su luz, el sol se cubrirá de tinieblas al amanecer y la luna no enviará el resplandor de su luz*. No pienso que haya nadie que crea que esto sucedió realmente en la destrucción de aquel imperio; como tampoco lo que añade más adelante: *por eso haré estremecer los cielos, y la tierra será removida de su lugar*[152]. Y así, el mismo *Isaías*, 48,21, a fin de indicar a los judíos que regresarán seguros de Babilonia a Jerusalén y que no pasarán sed en el camino, dice: *y no tuvieron sed, los condujo por el desierto, les hizo brotar agua de una piedra, rompió la piedra y fluyeron aguas*. Con estas palabras, insisto, no quiere significar, sino que los judíos encontrarán, como de hecho sucede, fuentes en el desierto, con las que mitigarán su sed; puesto que, cuando, por consentimiento de Ciro, se dirigieron los judíos a Jerusalén, consta que no les sucedieron tales milagros.

Relatos de este tipo hay muchísimos en las Sagradas Escrituras, que son formas de hablar típicas de los

judíos, sin que sea necesario recogerlos aquí uno a uno. Tan sólo quisiera señalar, a este respecto, que con estos giros los hebreos no sólo acostumbraron a hablar elegantemente, sino también y sobre todo, devotamente. Por este motivo, justamente, hallamos en las Sagradas Escrituras que *Dios bendice* en vez de *maldice* (ver *1 Reyes*, 21,10; *Job*, 2,9); y por eso también, los hebreos referían todas las cosas a Dios. De ahí que la Escritura no parece narrar más que milagros, incluso cuando habla de las cosas más naturales, de lo cual ya hemos aducido algunos ejemplos. Hay que creer, pues, que cuando la Escritura dice que Dios endureció el corazón del faraón, no indica con ello sino que el faraón fue contumaz. Y cuando dice que Dios abre las ventanas del cielo, no significa sino que llovió mucho[153]; y así otras cosas. Por consiguiente, si uno presta honradamente atención a esos giros hebreos y a que en la Escritura se cuentan muchas cosas con suma brevedad, sin detalles y casi mutiladas, no hallará en ella apenas ninguna que pueda demostrarse que repugna a la luz natural; y, por el contrario, muchas que antes le parecían oscurísimas, podrá entenderlas tras una breve meditación e interpretarlas con facilidad. Con esto pienso haber mostrado claramente lo que pretendía.

No obstante, antes de poner fin a este capítulo, aún queda otra cosa que quiero señalar aquí, a saber, que yo he seguido un método totalmente distinto para los milagros y para la profecía. Efectivamente, sobre la [95]
profecía no afirmé nada que no haya podido deducirlo de los principios revelados en las Escrituras Sagradas; aquí, en cambio, lo principal lo he extraído exclusivamente de principios conocidos por la luz

natural. Y lo he hecho de propósito, ya que, como la profecía supera la capacidad humana y es una cuestión puramente teológica, no podía afirmar nada sobre ella ni saber en qué consistía esencialmente si no era por los principios revelados; por eso me vi obligado a elaborar un estudio histórico[154] de la profecía y formular, a partir de ahí, algunos dogmas que me indicaran, en la medida de lo posible, la naturaleza y propiedades de la profecía. En cambio, respecto a los milagros, como lo que aquí investigamos (a saber, si podemos admitir que acontezca algo en la naturaleza que contradiga sus leyes o que no podría seguirse de ellas), es algo plenamente filosófico, no necesitaba nada parecido; aún más, me pareció más razonable desarrollar esta cuestión a partir de los fundamentos conocidos por la luz natural, por ser los mejor conocidos. Digo que me pareció más razonable, porque también podía haberla resuelto fácilmente a partir de los solos principios y enseñanzas de la Escritura. Y para que todo el mundo lo vea, lo mostraré brevemente.

La Escritura afirma en ciertos pasajes que la naturaleza, en general, observa un orden fijo e inmutable, por ejemplo, en *Salmos*, 148, 6; *Jeremías*, 31, 35-6. Por otra parte, el filósofo[155], en su *Eclesiastés*, 1,10, enseña clarísimamente que en la naturaleza no surge nada nuevo; y en los vv. 11-12, aclarando esto mismo, dice que, aun cuando alguna vez sucede algo que parece nuevo, no es nuevo realmente, sino que ya sucedió en siglos precedentes, de los que no queda recuerdo. Porque, como él mismo afirma, los actuales no conservamos memoria alguna de los antiguos, como tampoco la conservarán los

venideros de los actuales. Más adelante (3,11), dice que Dios lo ha ordenado cuidadosamente todo en orden a su época, y afirma (v. 14) que él ha llegado a saber que todo cuanto Dios hace permanecerá para siempre, sin que se le pueda ni añadir ni sustraer nada. Todo ello muestra con toda evidencia que la naturaleza observa un orden fijo e inmutable, que Dios ha sido el mismo en todos los siglos a nosotros conocidos y desconocidos, que las leyes de la naturaleza son tan perfectas y eficaces que no se les puede añadir ni quitar nada, y, finalmente, que los milagros sólo aparecen como algo nuevo a consecuencia de la ignorancia de los hombres. La Escritura enseña expresamente todo esto y jamás, en cambio, que en la naturaleza suceda algo que contradiga sus leyes o que no pueda derivarse de ellas; [96]
y por consiguiente, no hay que atribuirlo tampoco a la Escritura.

Se añade a ello que los milagros requieren causas y circunstancias (como ya hemos explicado); que no provienen de no sé qué imperio regio, que el vulgo asigna a Dios, sino del mandato y decreto divino, esto es (como también hemos probado por la misma Escritura), de las leyes y del orden de la naturaleza; y, en fin, que los milagros también pueden ser hechos por impostores, como se prueba convincentemente por *Deuteronomio*, 13 *y Mateo*, 24,24.

De lo anterior se sigue, además, con toda claridad que los milagros fueron cosas naturales y que, por tanto, hay que explicarlos de suerte que no aparezcan como nuevos (para servirme de la palabra de Salomón) ni contrarios a la naturaleza, sino que se aproximen al máximo, si fuera posible, a las cosas

naturales. Para que todo el mundo pueda hacerlo con mayor facilidad, he dado ciertas reglas sacadas de la sola Escritura. Pero, aunque digo que la Escritura enseña todo esto, no entiendo con ello que lo enseñe como doctrinas necesarias para la salvación, sino tan sólo que los profetas las han aceptado igual que nosotros. Por consiguiente, cada uno es libre de juzgar de ellas como mejor le parezca en orden a aceptar el culto divino y la religión con sinceridad de ánimo. Esto mismo opina Josefo, ya que, en la conclusión del Libro II de las *Antigüedades*, escribe así: *Que nadie se* 20
niegue a creer, ante la palabra milagro, que a hombres antiguos y privados de malicia se les haya abierto el camino de la salvación a través del mar, ya se les haya revelado por voluntad de Dios, ya deforma espontánea; puesto que también a aquellos que estaban antaño con Alejandro, rey de Macedonia, (…) se les abrió el mar de Panfilia, y, cuando no tenían otro camino, les dio paso, porque Dios quiso destruir el imperio persa por medio de Alejandro. Esto lo confiesan cuantos escribieron las hazañas de Alejandro; y, por tanto, que cada uno juzgue de ello como mejor le parezca. Éstas son las palabras de Josefo y su juicio sobre la fe en los milagros[156].

Capítulo VII

De la interpretación de la Escritura

[I]

No cabe duda que todos tienen siempre en sus [97] labios que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios, que enseña a los hombres la verdadera felicidad o el camino de la salvación. Pero, en la realidad, dan muestras de algo totalmente distinto. El vulgo, en efecto, de nada parece preocuparse menos que de vivir según las enseñanzas de la Sagrada Escritura, y vemos que casi todos quieren hacer pasar sus invenciones por palabra de Dios y que no pretenden otra cosa que, so pretexto de religión, forzar a los demás a que piensen como ellos. Vemos, repito, cómo los teólogos se han afanado, las más de las veces, por hallar la forma de arrancar de las Sagradas Escrituras sus ficciones y antojos y avalarlos con la autoridad divina, y que nada hacen con menor escrúpulo y con mayor temeridad, que interpretar las Escrituras o mente del Espíritu Santo. Y, si algo les inquieta en su tarea, no es el temor a atribuir al Espíritu Santo algún error, ni a alejarse del camino de la salvación, sino a que otros les convenzan de su error y a que su propia autoridad quede por los suelos, y sean despreciados por los

demás.

Porque, si los hombres dijeran con sinceridad lo que confiesan de palabra sobre la Escritura, tendrían una forma de vida completamente distinta: no estarían agitadas sus mentes por tantas discordias, ni se debatirían con tantos odios, ni serían arrastrados por un deseo tan ciego y temerario a interpretar la Escritura y a excogitar novedades en la religión. Por el contrario, no se atreverían a aceptar como doctrina de la Escritura nada que ella no les enseñara con toda claridad. Finalmente, aquellos sacrílegos, que no se han arredrado a adulterar la Escritura en muchos lugares, se hubieran guardado al máximo de tal crimen y no hubieran puesto sobre ella sus manos sacrílegas.

Pero, tanto han podido la ambición y el crimen, que se ha puesto la religión, no tanto en seguir las enseñanzas del Espíritu Santo, cuanto en defender las invenciones de los hombres; más aún, la religión no se reduce a la caridad, sino a difundir discordias entre los hombres y a propagar el odio más funesto, que disimulan con el falso nombre de celo divino y de fervor ardiente. A estos males se añade la superstición, que enseña a los hombres a despreciar la razón y la naturaleza y a admirar y venerar únicamente lo que [98]
contradice a ambas. No hay, pues, que extrañarse de que los hombres, a fin de admirar y venerar más la Escritura, procuren explicarla de suerte que parezca oponerse de plano a la razón y a la naturaleza. De ahí que sueñen que en las Sagradas Escrituras se ocultan profundísimos misterios y que se fatiguen en investigar semejantes absurdos, descuidando toda otra utilidad; y cuanto descubren en semejantes delirios, lo

atribuyen al Espíritu Santo y se empeñan en defenderlo con todas sus fuerzas y con toda pasión. Tal es, en efecto, la condición humana que, cuanto conciben los hombres por el entendimiento puro, lo defienden con sólo el entendimiento y la razón, y cuanto opinan en virtud de sus sentimientos, también lo defienden con ellos[157].

Para desentendernos de esa turba, liberar nuestra mente de los prejuicios de los teólogos, y no abrazar temerariamente las invenciones de los hombres como si fueran doctrinas divinas, debemos abordar el verdadero método de interpretar la Escritura y discutirlo a fondo; puesto que, si lo desconocemos, no podremos saber con certeza qué quiere enseñar la Escritura ni el Espíritu Santo. Dicho en pocas palabras, el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda plenamente con él. Pues, así como el método de interpretar la naturaleza consiste primariamente en elaborar una historia de la naturaleza y en extraer de ella, como de datos seguros, las definiciones de las cosas naturales; así también, para interpretar la Escritura es necesario diseñar una historia verídica y deducir de ella, cual de datos y principios ciertos, la mente de los autores de la Escritura como una consecuencia lógica[158]. Todo el que lo haga así (es decir, si para interpretar la Escritura y discutir sobre las cosas en ella contenidas, no admite otros principios ni otros datos, aparte de los extraídos de la misma Escritura y de su historia), procederá siempre sin ningún peligro de equivocarse y podrá discurrir sobre las cosas que superan nuestra capacidad con la misma seguridad que sobre aquellas

que conocemos por la luz natural.

Mas, a fin de que quede claro que esta vía no sólo es cierta, sino también única, y que concuerda con el método de interpretar la naturaleza, hay que advertir que la Escritura trata muchísimas veces de cosas que no pueden ser deducidas de los principios conocidos por la luz natural. Efectivamente, en su mayor parte, está formada por las historias y las revelaciones. Ahora bien, las historias contienen, sobre todo, milagros, esto es (como hemos mostrado en el capítulo [99] precedente), narraciones de cosas insólitas de la naturaleza, adaptadas a las opiniones y juicios de los historiadores que las escribieron. En cuanto a las revelaciones, también fueron adaptadas a las opiniones de los profetas, como hemos probado en el capítulo II, y superan realmente la capacidad humana. Por consiguiente, el conocimiento de todas estas cosas, es decir, de casi todo lo contenido en la Escritura, hay que sacarlo de la sola Escritura, como el conocimiento de la naturaleza se debe sacar de ella misma.

Por lo que se refiere a las enseñanzas morales, que también se contienen en los Libros sagrados, pueden ser demostradas por las nociones comunes; pero no se puede demostrar de la misma forma que la Escritura las enseña, sino que esto sólo puede constarnos por la misma Escritura. Más aún, si queremos acreditar, sin prejuicio alguno, la divinidad de la Escritura, debe constarnos, por su testimonio exclusivo, que ella contiene las verdaderas enseñanzas morales; puesto que sólo por ellas se puede demostrar su divinidad. En efecto, hemos probado que la certeza de los profetas se constata principalmente porque tenían su ánimo

inclinado a la justicia y al bien[159]; eso mismo, por tanto, debe constarnos a nosotros, a fin de que podamos darles crédito. En cuanto a los milagros, sin embargo, ya hemos demostrado también que no pueden convencernos de la divinidad de Dios[160], por no aludir a que los milagros también pueden ser hechos por un falso profeta. Por consiguiente, la divinidad de la Escritura debe constarnos únicamente porque enseña la verdadera virtud. Ahora bien, esto puede constar por la sola Escritura. Y, si esto no fuera posible, sería un gran prejuicio aceptarla y afirmar su divinidad. Así pues, todo conocimiento de la Escritura debe ser extraído de ella sola.

Finalmente, la Escritura, lo mismo que la naturaleza, no nos da las definiciones de las cosas de que habla. Por tanto, así como las definiciones de las cosas naturales hay que deducirlas de las diversas acciones de la naturaleza, así también, las definiciones de las cosas de la Escritura hay que extraerlas de las distintas narraciones que sobre cada una de ellas aparecen en las Escrituras[161].

[II]

De ahí que la regla universal para interpretar la Escritura es no atribuirle, como enseñanza suya, nada que no hayamos constatado plenamente por su historia. Cómo deba ser esta historia y qué es lo principal que debe tener en cuenta, lo decimos a continuación.

1.º Debe contener la naturaleza y propiedades de la lengua en la que fueron escritos los libros de la
Escritura y que solían hablar sus autores. Pues así [100]
podremos investigar todos los sentidos que, según el

modo habitual de hablar, puede admitir cada oración. Y, como todos los escritores, tanto del *Antiguo* como del *Nuevo Testamento*, fueron hebreos, no cabe duda que la historia de la lengua hebrea es lo más indispensable para comprender, no sólo los libros del *Antiguo Testamento*, que fueron escritos en esta lengua, sino también los del *Nuevo Testamento*; pues, aunque éstos fueron divulgados en otras lenguas, contienen hebraísmos[162].

2.º Debe recoger las opiniones de cada libro y reducirlas a ciertos temas capitales, a fin de tener a mano todas las que se refieren al mismo asunto. Anotar, después, todas las que son ambiguas u oscuras o que parecen contradecirse. En este momento, llamo oscuras o claras aquellas frases cuyo sentido se colige difícil o fácilmente del contexto de la oración, y no en cuanto que su verdad es fácil o difícil de percibir por la razón[163], puesto que sólo nos ocupamos del sentido de las oraciones, y no de su verdad. Más aún, cuando buscamos el sentido de la Escritura, tenemos que guardarnos, ante todo, de no dejarnos influir por nuestro razonamiento, en cuanto que se fundamenta en los principios del conocimiento natural (por no mencionar los prejuicios). Al contrario, para no confundir el verdadero sentido de la frase con la verdad de las cosas, aquél debe ser investigado exclusivamente por el uso de la lengua o por un razonamiento que no tenga otro fundamento que la Escritura.

Para que se entienda mejor todo esto, lo ilustraré con un ejemplo. Estas expresiones de Moisés, que *Dios es fuego* y que *Dios es celoso*[164], son sumamente claras,

mientras sólo atendemos al significado de las palabras; y en este sentido las sitúo entre las frases claras, aunque, respecto a la verdad y a la razón, sean oscurísimas. Aún más, aunque su sentido literal repugne a la luz natural, ese sentido, a saber, el literal, deberá ser mantenido, a menos que se oponga claramente también a los principios y fundamentos sacados de la historia de la Escritura. Al contrario, si se comprobara que esas frases, interpretadas según su sentido literal, contradecían a los principios sacados de la Escritura, aunque estuvieran totalmente de acuerdo con la razón, deberían ser interpretadas de otro modo (es decir, metafóricamente). Para saber, pues, si Moisés creyó que Dios es fuego o no, no hay que deducirlo de que esta opinión esté acorde con la razón o la contradiga, sino únicamente de otras frases [101]
de Moisés. Ahora bien, dado que Moisés enseña claramente, en otros muchísimos pasajes, que Dios no tiene semejanza alguna con las cosas visibles que existen en los cielos, en la tierra o en el agua, hay que concluir que esa frase o todas aquéllas deben ser explicadas metafóricamente. Pero, como hay que separarse lo menos posible del sentido literal, hay que averiguar primero si esta única frase, *Dios es fuego*, admite otro sentido, aparte del literal, es decir, si el *nombre fuego* significa algo más que el fuego natural. Si no se comprobara por la práctica de la lengua que significa algo distinto, tampoco habría que interpretar de otro modo esa frase, aun cuando repugnara a la razón; sino que, por el contrario, habría que adaptar a ella todas las demás, aunque estuvieran acordes con la razón. Y, si la práctica de la lengua no permitiera siquiera esto, entonces esas frases serían

irreconciliables y habría que suspender, por tanto, el juicio sobre ellas[165]. Pero, como el nombre *fuego* se toma también por *ira* y por *celos* (ver *Job*, 31,12), las frases de Moisés son fáciles de conciliar y concluimos, con toda lógica, que las dos expresiones, *Dios es fuego* y *Dios es celoso*, son una y la misma frase. Y como, por otra parte, Moisés enseña claramente que Dios es celoso y no enseña en parte alguna que Dios carezca de pasiones o de afecciones del ánimo, hay que concluir sin rodeos que Moisés creyó justamente eso o que, al menos, lo quiso enseñar, aunque creamos que esta opinión es contraria a la razón. Ya que, como hemos dicho, no nos está permitido adaptar, a la fuerza, la mente de la Escritura a los dictámenes de nuestra razón ni a nuestras opiniones previas, sino que todo el conocimiento de los sagrados Libros hay que sacarlo únicamente de ellos.

3.º La historia de la Escritura debe describir, finalmente, los avatares de todos los profetas, de los que conservamos algún recuerdo, a saber: la vida, las costumbres y gustos del autor de cada libro; quién fue, con qué ocasión, en qué época, para quién y, finalmente, en qué lengua escribió. Debe contar además los avatares de cada libro: primero, cómo fue aceptado y en qué manos cayó; después, cuántas fueron sus diversas lecturas y quiénes aconsejaron aceptarlo entre los libros sagrados; cómo, finalmente, todos los libros, una vez que todos los reconocieron como sagrados, llegaron a formar un solo cuerpo. Todo esto, repito, debe incluirlo la historia de la Escritura. Ya que, para que sepamos qué proposiciones son formuladas como leyes, cuáles, en [102]
cambio, como enseñanzas morales, conviene conocer

la vida, las costumbres y los gustos del autor; aparte de que, cuanto mejor conocemos el genio e ingenio de alguien, mejor podemos explicar sus palabras. Por otra parte, si no queremos confundir las enseñanzas eternas con aquellas que sólo podían ser útiles por algún tiempo o para unos pocos, conviene saber también en qué ocasión, en qué época y para qué nación o qué siglo fueron escritos todos esos documentos. Conviene conocer, finalmente, los otros detalles que hemos señalado, a fin de que, aparte de conocer la autoridad de cada libro, sepamos si ha podido ser corrompido por manos adúlteras o no, si se han deslizado errores, si han sido corregidos por hombres bastante expertos y fidedignos. Es muy necesario saber todo esto para que no aceptemos, en virtud de un ciego impulso, lo primero que se nos presenta, sino tan sólo aquello que es cierto e indubitable.

Una vez que hayamos trazado esta historia de la Escritura y que hayamos decidido con firmeza no dar por cierto, como doctrina de los profetas, nada que no se siga de esa historia o no se derive de ella con toda claridad, será el momento de entregarnos a investigar la mente de los profetas y del Espíritu Santo. Pero también para esto se requiere un método y un orden, similar a aquel del que nos servimos para interpretar la naturaleza a partir de su historia. Pues, así como para examinar a fondo las cosas naturales procuramos investigar, antes de nada, las cosas más universales y comunes a toda la naturaleza, a saber, el movimiento y el reposo, así como sus leyes y sus reglas, que la naturaleza siempre observa y según las cuales actúa continuamente; así también, lo primero que hay que

buscar por la historia de la Escritura es aquello que es lo más universal y que constituye la base y el fundamento de toda la Escritura, y que todos los profetas, en fin, recomiendan en ella como doctrina eterna y la más útil para todos los mortales. Por ejemplo, que existe un Dios único y omnipotente, el único que debe ser adorado, que cuida de todos y ama ante todo a aquellos que le adoran y aman al prójimo como a sí mismos, etc.[166] Tan clara y paladinamente, insisto, enseña la Escritura estas cosas y otras similares, que nunca hubo nadie que haya dudado de su opinión sobre ellas. La Escritura no enseña, en [103]
cambio, de forma explícita y como una verdad eterna, qué es Dios y en qué sentido ve todas las cosas y tiene providencia de ellas, y otras cosas similares. Por el contrario, ya antes hemos mostrado que los mismos profetas no estuvieron de acuerdo a este respecto. Sobre este tipo de cosas, por tanto, no hay que afirmar nada como doctrina del Espíritu Santo, aunque se lo pueda determinar perfectamente por la luz natural.

Una vez conocida convenientemente esta doctrina universal de la Escritura, hay que proceder a otras menos universales y que se refieren, sin embargo, a la forma corriente de vida y que brotan como riachuelos de esa doctrina universal, como son, por ejemplo, todas las acciones particulares y externas de la verdadera virtud. Toda oscuridad o ambigüedad que sobre ellas se encuentre en las Escrituras debe ser explicada y determinada a partir de la doctrina universal de la Escritura; y, si hubiera algunas que se contradicen, habrá que ver en qué ocasión, en qué época y para quién fueron escritas. Por ejemplo, cuando Cristo dice: *bienaventurados los que lloran,*

porque serán consolados[167], por este texto no sabemos qué entiende por *llorar*. Pero, como posteriormente enseña que no estemos inquietos por cosa alguna, sino tan sólo por el reino de Dios y su justicia, que él nos recomienda como el sumo bien (ver *Mateo*, 6, 33), se sigue que por *los que lloran* entiende tan sólo aquellos que lloran el reino de Dios y la justicia despreciada por los hombres; pues esto es lo único que pueden llorar quienes no aman más que el reino divino o la justicia, y desprecian totalmente lo demás, donde reina la fortuna. E igualmente, cuando dice: *sino que a quien te golpea en la mejilla derecha, preséntale también la otra*[168], y lo que sigue a continuación. Si Cristo prescribiera esto como un legislador a los jueces, hubiera destruido con este precepto la ley de Moisés, siendo así que advierte claramente lo contrario (ver *Mateo*, 5,17). Hay que ver, por tanto, quién dijo eso, a quiénes y en qué momento. Lo dijo Cristo, el cual no establecía leyes cual un legislador, sino que enseñaba doctrinas como un doctor; puesto que (como hemos expuesto antes) no quiso corregir tanto las acciones externas, cuanto la disposición de ánimo[169]. Por otra parte, esto lo dijo a hombres oprimidos, que vivían en un Estado corrompido, en el que la justicia estaba totalmente descuidada y cuya ruina veía inminente. Ahora bien, lo mismo que enseña aquí Cristo ante la ruina inminente de la ciudad, vemos que también lo enseñó Jeremías en la primera devastación de la ciudad, es decir, en un momento similar (ver *Lamentaciones*, letras *tet y yod*) [170]. Dado, pues, que los profetas sólo enseñaron esto
en épocas de opresión y nunca lo expresaron en forma [104]
de ley; dado que, por el contrario, Moisés (que no

escribió en una época de opresión, sino que se dedicó, adviértase bien, a instaurar un buen Estado), pese a que también condenó la venganza y el odio al prójimo, mandó pagar ojo por ojo[171]; se sigue clarísimamente, por los mismos principios de la Escritura, que esta doctrina de Cristo y de Jeremías (de que hay que tolerar la injusticia y ceder en todo a los impíos) sólo es válida en aquellos lugares en que la justicia es despreciada y en tiempo de opresión, pero no en un Estado que funciona bien. Más aún, en un buen Estado, en el que la justicia es defendida, todo el mundo está obligado, si quiere dar pruebas de ser justo, a denunciar las injurias ante el juez (ver *Levítico*, 5,1); no por venganza (ver *Levítico*, 19, 17-8), sino con intención de defender la justicia y las leyes de la patria, y para que a los malos no les resulte ventajoso ser malos. Todo esto está, además, plenamente de acuerdo con la razón natural. Podría aducir otros muchos ejemplos por el estilo, pero pienso que éstos bastan para explicar mi pensamiento y la utilidad de este método, que es lo único que me ocupa en este momento.

Ahora bien, hasta ahora sólo hemos enseñado a investigar aquellas frases de la Escritura que se refieren a la práctica de la vida y que, por lo mismo, son más fáciles de estudiar, puesto que nunca existió realmente ninguna controversia en torno a ellas entre los escritores de los Sagrados Libros. Las otras cosas, sin embargo, que aparecen en las Escrituras y que pertenecen a la pura especulación, no son tan fáciles de investigar, porque la vía hacia ellas es más angosta. Pues, dado que en los temas especulativos (como ya hemos probado) los profetas discrepaban entre sí y

que sus relatos han sido profundamente adaptados a los prejuicios de cada época, no nos está de ningún modo permitido deducir la opinión de un profeta de los pasajes más claros de otro ni explicarla por ellos[172], a menos que nos conste con toda evidencia que ambos han adoptado la misma opinión.

Expondré, pues, en pocas palabras, cómo hay que proceder, en casos semejantes, para descubrir la mente de los profetas por la historia de la Escritura. También en este caso hay que comenzar por lo más universal, investigando, en primer lugar, a partir de las proposiciones más claras de la Escritura, qué es la profecía o revelación y en qué consiste su carácter primordial. Hay que averiguar, después, qué es el milagro y proseguir con las nociones más comunes. Hay que descender, a continuación, a las opiniones de cada profeta y pasar, finalmente, a partir de ahí, al sentido de cada revelación o profecía, de cada historia y de cada milagro.

Con qué cautela haya, sin embargo, que proceder, a [105]
fin de no confundir la mente de los profetas e historiadores con la mente del Espíritu Santo y con la verdad real, ya lo hemos probado antes, en cada caso, con muchos ejemplos, por lo que no es necesario que me extienda más ahora. No obstante, quiero advertir, sobre el sentido de las revelaciones, que este método sólo enseña a investigar qué han visto u oído realmente los profetas, pero no qué quisieron significar o representar con sus jeroglíficos; puesto que esto lo podemos adivinar, mas no deducirlo con seguridad de los principios de la Escritura. Con esto hemos explicado, pues, la forma de interpretar la

Escritura y, al mismo tiempo, hemos demostrado que ella es el camino único y más seguro para investigar su verdadero sentido.

Reconozco sin duda que todavía están más seguros de dicho sentido aquéllos, si realmente hay alguno, que han recibido de los mismos profetas una tradición cierta o una explicación exacta del mismo; así lo reclaman los fariseos y quienes tengan un pontífice que no pueda equivocarse en la interpretación de la Escritura, cual se jactan los católicos romanos. Pero, como no podemos estar ciertos de esa tradición ni de la autoridad del pontífice, tampoco podemos fundar nada seguro sobre ellas; pues ésta la negaron los cristianos más antiguos, y aquélla, las más antiguas sectas de los judíos. Aparte que, si examinamos la serie de años (por dejar otros detalles) que recibieron los fariseos de sus rabinos y a través de la cual remontan dicha tradición hasta Moisés, verificaremos que es falsa, como probaré en otro lugar[173]. De ahí que tal tradición debe resultarnos muy sospechosa.

Y, aunque en nuestro método nos vemos forzados a suponer alguna tradición de los judíos como incorrupta, a saber, el significado de las palabras de la lengua hebrea, que hemos recibido de ellos, seguimos dudando de aquélla, aunque no dudemos en absoluto de ésta. Porque a nadie le pudo ser útil jamás cambiar el significado de una palabra, pero sí, y no rara vez, el de una oración. Aparte de que lo primero sería muy difícil en la práctica, puesto que quien se empeñara en cambiar el significado de alguna palabra, tendría que explicar simultáneamente todos los autores que escribieron en aquella lengua y utilizaron dicha

palabra en su significado usual, a partir del temperamento y de la mentalidad de cada uno de ellos, o falsificarlos con suma cautela. Además, la lengua es conservada por el vulgo junto con los doctos, mientras que el sentido de las oraciones y los libros sólo son conservados por los doctos; por tanto, [106]
podemos concebir fácilmente que los doctos hayan podido cambiar o falsificar el sentido de alguna oración de algún libro rarísimo que tuviesen en su poder, mas no el significado de las palabras. Añádase a ello que, si alguien quisiera cambiar por otro el significado de una palabra que suele usar, le resultará difícil mantener, en lo sucesivo, tanto al hablar como al escribir, el nuevo significado. Por estas y otras razones, nos convencemos fácilmente de que a nadie pudo pasarle por la mente corromper una lengua[174]; pero sí, y muchas veces, el pensamiento de un escritor, cambiando sus oraciones o interpretándolas perversamente. Dado, pues, que nuestro método (fundado en que el conocimiento de la Escritura se saque de ella sola) es el único y el verdadero, si hay algo que él no pueda proporcionar en orden a conseguir el conocimiento completo de la Escritura, hay que perder la esperanza de alcanzarlo.

[III]

Ha llegado, pues, el momento de indicar qué *dificultades* entraña nuestro método o qué condiciones debe reunir para que nos pueda llevar al conocimiento completo y seguro de los Sagrados Códices. La primera y no pequeña dificultad consiste en que exige un conocimiento completo de la lengua hebrea. Pero ¿cómo alcanzarlo? Los antiguos expertos

en esta lengua no dejaron a la posteridad nada sobre sus fundamentos y su enseñanza; al menos, nosotros no poseemos nada de ellos: ni diccionario, ni gramática, ni retórica. Por otra parte, la nación hebrea ha perdido todo ornato y toda gloria (nada extraño, después de sufrir tantas calamidades y persecuciones), y no ha conservado más que unos cuantos fragmentos de su lengua y de algunos libros; pues casi todos los nombres de frutas, de aves, de peces y otros muchos perecieron con el paso del tiempo. Además, el significado de muchos nombres y verbos que aparecen en los Sagrados Libros, o es totalmente ignorado o discutido. Junto con todo esto, echamos en falta, sobre todo, el modo de construir frases de esta lengua, ya que el tiempo voraz ha borrado de la memoria de los hombres casi todas las frases y modos de expresión característicos del pueblo hebreo. De ahí que no siempre podremos investigar, como deseamos, todos los sentidos que cada oración puede admitir según el uso de la lengua; y surgirán muchas oraciones que, aunque expresadas con palabras perfectamente conocidas, tendrán un sentido oscurísimo y completamente indescifrable.

Se añade a esto (que no podemos trazar una historia perfecta de la lengua hebrea) la misma estructura y naturaleza de la lengua hebrea, de la que surgen tantas ambigüedades, que resulta imposible dar con un [107]
método[n7] que nos enseñe a investigar con certeza el verdadero sentido de todas las oraciones de la Escritura. Puesto que, aparte de las causas de ambigüedad comunes a todas las lenguas, existen en ésta algunas especiales, que dan origen a muchísimas otras ambigüedades. Me parece que vale la pena

señalarlas a continuación.

La primera ambigüedad y oscuridad de las oraciones surge frecuentemente en los Sagrados Libros de que se toman unas por otras las letras emitidas por un mismo órgano. Los hebreos, en efecto, dividen todas las letras del alfabeto en cinco clases, que corresponden a los cinco órganos bucales que sirven para la pronunciación: los labios, la lengua, los dientes, el paladar y la garganta. Por ejemplo, *Alef, Jeth, Ayin, He* se llaman guturales y, sin diferencia alguna, al menos que nosotros percibamos, se intercambian unas por otras. Y así, *el*, que significa *hacia*, se toma muchas veces por *al*, que significa *sobre*, y al revés. De donde se sigue que todas las partes de la oración, resultan, con frecuencia, ambiguas o son como sonidos que no tienen significado alguno.

La segunda ambigüedad se deriva de los múltiples significados de las conjunciones y adverbios. Por ejemplo, *vau* sirve indistintamente para unir o separar, pues significa: *y, pero, porque, sin embargo, entonces. Ki* tiene siete u ocho significados, a saber: *porque, aunque, si, cuando, así como, que, combustión, etc*. Y así casi todas las partículas.

La tercera ambigüedad, de la que se derivan otras muchas, consiste en que los verbos en indicativo carecen de presente, pretérito imperfecto, pluscuamperfecto, futuro perfecto y de otros muy usados en otras lenguas; y en el imperativo y en el infinitivo carecen de todos los tiempos, excepto del presente; y en el subjuntivo, absolutamente de todos. Todas estas carencias de tiempos y de modos podrían

suplirse fácilmente, e incluso con gran elegancia, mediante ciertas reglas deducidas de los principios de esta lengua, pero los más antiguos escritores las descuidaron en absoluto y emplearon, indistintamente, el futuro por el presente y por el pretérito y, al revés, el pretérito por el futuro; y además, el indicativo por el imperativo y por el subjuntivo, de donde provienen grandes anfibologías.

Aparte de estas tres causas de ambigüedades de la lengua hebrea, hay que señalar todavía otras dos, cada una de las cuales reviste mucha mayor importancia. La primera es que los hebreos no tienen letras vocales; [108]
la segunda, que no solían distinguir las oraciones, ni expresarlas o reforzarlas con ningún signo. Y, aunque estas dos cosas, las vocales y los signos de puntuación, se los suela suplir por puntos y acentos, no podemos fiarnos de ellos, puesto que han sido inventados y establecidos por hombres de épocas posteriores, cuya autoridad nada debe valer para nosotros. Los antiguos, en efecto, escribieron sin puntos (es decir, sin vocales ni acentos), como consta por muchos testimonios. Esos signos fueron introducidos por autores posteriores, de acuerdo con su interpretación personal de la Biblia. Los acentos y puntos que ahora tenemos son, pues, meras interpretaciones de los autores recientes y no merecen más crédito y autoridad que las demás explicaciones[175].

Quienes desconocen esto no saben por qué razón el autor que escribió la *Carta a los hebreos* tiene que ser excusado de haber interpretado en cap. 11,21 el texto de *Génesis*, 47,31 de muy distinta forma de la recogida en el texto hebreo puntuado: ¡como si el apóstol

debiera haber aprendido de los puntistas el sentido de la Escritura! A mí me parece más bien que hay que culpar a los puntistas; y para que todo el mundo lo vea y se convenza de que la divergencia sólo ha surgido de la falta de puntos, recogeré aquí ambas interpretaciones. Los puntistas han interpretado con sus puntos: *e Israel se encorvó sobre* o (cambiando *ayin* en *alef*, es decir, en una letra del mismo órgano) *hacia la cabecera del lecho*. En cambio, el autor de la Carta lee: *e Israel se encorvó sobre la cabeza del báculo*, leyendo *mate* en donde otros leen *mita*, diferencia que sólo surge de las vocales. Ahora bien, como en ese relato sólo se trata de la vejez de Jacob, y no, como en el capítulo siguiente, de su enfermedad, parece más verosímil que la idea del historiador haya sido que Jacob se encorvó sobre la cabeza del bastón (que necesitan para sostenerse los ancianos de edad muy avanzada), y no sobre la cabecera del lecho; y sobre todo, porque así no es necesario suponer ninguna subalternancia de letras. Con este ejemplo, no he querido solamente conciliar este pasaje de la *Carta a los hebreos* con el texto del *Génesis*, sino principalmente hacer ver cuán poco crédito hay que dar a los puntos y acentos actuales. Quien desee, pues, interpretar la Escritura sin ningún prejuicio, debe dudar de ellos y examinarla de nuevo.

Por la estructura y naturaleza de la lengua hebrea (y vuelvo así a mi tema) cualquiera puede colegir [109]
fácilmente que deben surgir tantas ambigüedades, que no puede haber ningún método que consiga determinar el significado de todas. No cabe esperar, en efecto, que se lo pueda conseguir totalmente mediante el cotejo de unas frases con otras (la única

vía, según hemos mostrado, para descubrir el verdadero significado de una oración, entre los muchos que puede tener según el uso de la lengua). Porque, por un lado, ese cotejo de frases sólo por casualidad puede aclarar una oración, ya que ningún profeta escribió con el fin de explicar expresamente las palabras de otro o las suyas propias. Y, por otro lado, no podemos deducir el pensamiento de un profeta, apóstol, etc., del pensamiento de otro, excepto en las cosas de la vida práctica, como claramente hemos probado; pero no cuando hablan de cosas especulativas o cuando relatan milagros o historias[176]. Podría probar, además, con algunos ejemplos lo que acabo de decir: que se encuentran en la Escritura muchas oraciones inexplicables; pero, de momento, prefiero dejarlos, y paso a hacer las observaciones que me quedan, para que se vea que este método de interpretación de la Escritura, pese a ser correcto, aún tiene otras dificultades e incluso sus límites.

Otra dificultad en la aplicación de este método se deriva de que exige la historia de los avatares de todos los libros de la Escritura, de la cual ignoramos la mayor parte, ya que ignoramos completamente los autores o (si se prefiere) escritores de muchos libros o dudamos de ellos, como probaré extensamente más adelante. No sabemos, además, en qué ocasión ni en qué época fueron escritos esos libros, cuyos autores desconocemos. Ni sabemos tampoco en qué manos cayeron todos los libros, ni en qué ejemplares se hallaron las distintas lecturas, ni, finalmente, si había otras muchas lecturas en ejemplares de otra procedencia. Qué importancia tenga conocer todo esto, ya lo he indicado brevemente en su lugar;

expondré a continuación lo que allí omití *ex profeso*. Si leemos un libro que contiene cosas increíbles o imperceptibles o escrito en términos muy oscuros y no conocemos su autor ni sabemos en qué época ni con qué ocasión lo escribió, en vano nos esforzaremos en asegurarnos de su verdadero sentido. Pues, ignorando todo eso, no podemos saber de ningún modo qué pretendió o pudo pretender el autor. Por el [110] contrario, si conocemos bien esas circunstancias, orientamos nuestros pensamientos sin prejuicio ni temor alguno a atribuir al autor, o a aquél al que destinó su libro, más o menos de lo justo, ni a pensar en cosas distintas de las que pudo tener en su mente el autor o de las que exigían el tiempo y la ocasión.

Pienso que esto para todo el mundo está claro. Es muy frecuente, en efecto, que leamos historias parecidas en libros distintos y que hagamos de ellas juicios muy diferentes, según la diversa opinión que tengamos sobre sus autores. Yo sé que he leído hace tiempo, en cierto libro, que un hombre, llamado *Orlando furioso*[177], solía agitar en el aire cierto monstruo alado y que atravesaba volando todas las regiones que quería; que él sólo mataba cruelmente a un sinnúmero de hombres y gigantes, y otras fantasmagorías por el estilo, totalmente imperceptibles al entendimiento. Ahora bien, yo había leído una historia similar a ésta en Ovidio sobre Perseo[178]; y otra en los libros de los *Jueces y* de los *Reyes* sobre Sansón, que degolló, solo y sin armas, a miles de hombres; y sobre Elias, que volaba por los aires y se elevó, finalmente, al cielo en caballos y carro de fuego. Estas historias, repito, son completamente semejantes, y sin embargo damos un juicio muy

distinto de cada una de ellas. Pues decimos que el primero no quiso escribir más que cosas divertidas, el segundo cosas políticas y el tercero cosas sagradas; y lo único que nos convence de ello son las distintas opiniones que tenemos de sus escritores.

Está claro, pues, que nos es imprescindible tener noticias sobre los autores que escribieron cosas oscuras o imperceptibles al entendimiento si queremos interpretar sus escritos. Por la misma razón, para que podamos elegir entre las diversas lecturas de historias oscuras, es necesario saber de quiénes eran los ejemplares en los que fueron halladas las diversas lecturas y saber si acaso no se encontraron otras muchas en copias de otros hombres de más autoridad.

Hay, finalmente, otra dificultad para interpretar algunos libros de la Escritura, que consiste en que no los tenemos en la misma lengua en que fueron escritos por primera vez. Por ejemplo, el evangelio según san *Mateo* y, sin duda, la *Carta a los hebreos* fueron escritos, según general opinión, en hebreo, pero esas versiones ya no existen. En cuanto al libro de *Job*, se duda en qué lengua fue escrito; Ibn Ezra afirma en sus [111]
comentarios que fue traducido de otra lengua al hebreo y que ésa es la causa de su oscuridad[179]. De los libros apócrifos no digo nada, porque su autoridad es de orden muy distinto.

He aquí todas las dificultades, que me había propuesto exponer, de este método de interpretación de la Escritura, fundado en la historia que de ella conservamos. Yo considero que son tan grandes, que no dudo en afirmar que, en muchísimos pasajes, o ignoramos el verdadero sentido de la Escritura o sólo

lo adivinamos sin certeza alguna.

Sin embargo, también hay que señalar que todas esas dificultades sólo pueden impedir que captemos la mente de los profetas acerca de cosas imperceptibles y que sólo podemos imaginar; pero no acerca de aquellas que podemos captar por el entendimiento y de las que podemos formar fácilmente un concepto claro[n8]. Pues las cosas que son por naturaleza fáciles de percibir, nunca se pueden expresar con tanta oscuridad, que no se entiendan fácilmente, según el proverbio: *a buen entendedor pocas palabras*. Euclides, que no escribió más que cosas muy simples y sumamente inteligibles, cualquiera lo puede explicar fácilmente en cualquier lengua. Puesto que, para captar su pensamiento y estar ciertos de su verdadero sentido, no es necesario tener un conocimiento completo de la lengua en la que escribió, sino muy ordinario y casi infantil; no es necesario conocer la vida, ni las aficiones ni las costumbres del autor; ni en qué lengua escribió, para quién y cuándo; ni los avatares del libro ni sus diversas lecturas, ni cómo ni quiénes aconsejaron aceptarlo. Y lo que aquí decimos de Euclides, hay que decirlo también de todos los que escribieron sobre cosas perceptibles por su naturaleza.

Concluimos, pues, que podemos captar fácilmente, por la historia que tenemos de la Escritura, su pensamiento acerca de las doctrinas morales y estar seguros de su verdadero sentido acerca de ellas. Porque las verdaderas enseñanzas de la piedad se expresan con las palabras más corrientes, ya que son muy comunes y no menos sencillas y fáciles de comprender. Y, como la salvación y felicidad

verdadera consiste en la verdadera tranquilidad de ánimo, y nosotros sólo descansamos de veras con aquello que entendemos clarísimamente, se sigue con toda evidencia que nosotros podemos llegar a conocer con certeza la mente de la Escritura sobre las cosas relativas a la salvación y necesarias para la beatitud. No tenemos por qué preocuparnos, pues, por el resto, ya que, como no lo podemos comprender por la razón y el entendimiento, es más curioso que útil. Pienso [112] haber mostrado así el verdadero método de interpretar la Escritura y haber explicado suficientemente mi opinión sobre el mismo.

No dudo, por lo demás, que todo el mundo verá ya que este método no exige otra luz que la natural. La naturaleza y la virtud de este método consiste principalmente, en efecto, en deducir y concluir, por legítima consecuencia, las cosas oscuras a partir de las conocidas o concedidas como tales. Y esto, justamente, es lo que exige nuestro método. Y, aunque concedamos que este método no basta para averiguar con certeza todo lo que aparece en los Sagrados Libros, esto no se debe a fallos del método, sino a que el camino, que éste enseña ser verdadero y correcto, nunca fue practicado ni hollado por los hombres; de ahí que se haya hecho, con el paso del tiempo, muy arduo y casi intransitable, como es evidente, según creo, por las mismas dificultades antes citadas.

[IV]

Sólo nos resta, pues, examinar las sentencias de los que *discrepan* de nosotros. La primera que se ofrece a nuestro examen es la de aquellos que afirman que la luz natural no tiene fuerza para interpretar la

Escritura, sino que para ello es indispensable la luz sobrenatural[180]. Qué sea, en cambio, esa luz preternatural, dejo que lo expliquen ellos. Por mi parte, sólo puedo conjeturar que ellos han querido confesar, con términos más oscuros, que también ellos dudan, en la mayor parte de los casos, del verdadero sentido de la Escritura. Pues, si nos fijamos en sus explicaciones, constataremos que no contienen nada sobrenatural, sino que no son, incluso, más que simples conjeturas. Compárense, si no, con las explicaciones de aquellos que confiesan ingenuamente que ellos no poseen ninguna luz preternatural, y se comprobará que son totalmente similares, es decir, humanas, largamente meditadas y halladas con trabajo. En cuanto a su afirmación, de que la luz natural no basta para esto, consta que es falsa. Por una parte, en efecto, ya hemos demostrado que la dificultad de interpretar la Escritura nunca ha surgido de la falta de fuerzas de la luz natural, sino únicamente de la negligencia, por no decir malicia, de los hombres que descuidaron la historia de la Escritura, mientras podían elaborarla; y por otra parte, esa luz sobrenatural es (como todos, si no me engaño, confiesan) un don divino que sólo se concede a los fieles. Ahora bien, los profetas y los apóstoles solían predicar, no sólo a los fieles, sino, sobre todo, a los infieles y a los impíos. Por tanto, éstos eran capaces de entender el pensamiento de los profetas y los apóstoles; ya que, de lo contrario, los profetas y los apóstoles creerían predicar a niñitos y a bebés, y no a [113]
hombres con uso de razón; y en vano hubiera prescrito Moisés las leyes, si no pudieran ser entendidas más que por los fieles, que no necesitan ley

alguna. Quienes buscan, pues, una luz sobrenatural para entender la mente de los profetas y los apóstoles, parecen necesitar realmente de la luz natural; y por tanto, estoy muy lejos yo de creer que esos tales posean un don divino sobrenatural.

Maimónides defendió una opinión completamente distinta. Pensó, en efecto, que cualquier pasaje de la Escritura admite varios sentidos, incluso opuestos; y que nosotros no estamos seguros de ninguno de ellos, a menos que sepamos que aquél pasaje, tal como lo interpretamos, no contiene nada que no esté acorde con la razón o que la contradiga; puesto que, si ese pasaje, por más claro que pareciera, resultara contradecir a la razón según su sentido literal, habría que interpretarlo, según él cree, de otra forma. Lo advierte con toda claridad en su libro *More Nebuchim*, parte II, capítulo 25. Dice, en efecto: *sabed que no rehuimos afirmar que el mundo existió desde la eternidad a causa de los textos que se encuentran en la Escritura sobre la creación del mundo. Pues los textos que enseñan que el mundo ha sido creado, no son más numerosos que los que dicen que Dios es corpóreo; ni hallamos las puertas cerradas ni tampoco obstáculos para interpretar los textos que existen sobre esta materia, la creación del mundo, sino que los hubiéramos podido explicar tal como hicimos, cuando hemos rechazado la corporeidad en Dios; y quizá esto hubiera sido mucho más fácil de lograr, y nos hubiera resultado más cómodo explicar esos textos y afirmar la eternidad del mundo, que cuando hemos explicado las Escrituras para rechazar que Dios bendito fuera corpóreo. Hay, sin embargo, dos causas que me mueven a no hacer esto ni creerlo* (a saber, que el mundo es

eterno). 1.º *Porque me consta, en virtud de una clara demostración, que Dios no es corpóreo; y es necesario explicar todos aquellos pasajes, cuyo sentido literal contradice esta demostración, puesto que* es *cierto que ellos tienen que tener una explicación en ese sentido* [114] (distinta del sentido literal). *En cambio, la eternidad del mundo no se prueba con demostración alguna; y no es necesario, por tanto, violentar las Escrituras en razón de una opinión aparente, cuya contraria podría resultarnos preferible por una razón convincente. 2.º Porque creer que Dios es incorpóreo no repugna a los fundamentos de la Ley, etc. En cambio, creer en la eternidad del mundo, tal como opinó Aristóteles, destruye la Ley desde sus cimientos, etc.*[181]

Éstas son las palabras de Maimónides, de las que se sigue claramente lo que hemos dicho hace un momento; pues, si a él le constara por una prueba racional que el mundo es eterno, no dudaría en forzar la Escritura y explicarla de suerte que, al fin, le pareciera que enseñaba justamente eso. Más aún, estaría inmediatamente seguro de que la Escritura, aunque protestara abiertamente por doquier, había querido enseñar esa eternidad. En consecuencia, Maimónides no podrá estar seguro del sentido de la Escritura, por más claro que sea, mientras pueda dudar o no tenga constancia de la verdad de lo que ella dice. Efectivamente, mientras no estamos seguros de la verdad de algo, ignoramos si está acorde con la razón o la contradice; y por tanto, desconocemos también si el sentido literal es verdadero o falso.

Si esta opinión fuera verdadera, admitiría, sin dudarlo, que necesitamos de otra luz, aparte de la

natural, para interpretar la Escritura. Casi nada, en efecto, de lo que se halla en las Escrituras puede ser deducido de principios conocidos por la luz natural (como ya hemos probado)[182]. En consecuencia, no podemos estar seguros, por la luz natural, de su verdad ni tampoco, por tanto, del verdadero sentido y pensamiento de la Escritura, sino que necesitaríamos para ello otra luz distinta de ésa. Por lo demás, si esta opinión fuera verdadera, se seguiría que el vulgo, que desconoce generalmente las demostraciones o no se puede dedicar a ellas, no podría admitir nada de lo que dice la Escritura, a no ser por la autoridad y el testimonio de los que filosofan sobre ella. En consecuencia, Maimónides debería suponer que los filósofos no pueden errar en la interpretación de la Escritura, lo cual sería hacer de ellos una nueva autoridad eclesiástica, un nuevo tipo de sacerdotes y pontífices, que el vulgo ridiculizaría más que veneraría.

Y, aun cuando nuestro método exija el conocimiento de la lengua hebrea, a cuyo estudio tampoco puede dedicarse el vulgo, no se nos puede hacer semejante objeción. Efectivamente, el pueblo judío y el gentil, a los que predicaron los profetas y los apóstoles en su época, entendían la lengua de los profetas y de los apóstoles y, por su medio, percibían
también el pensamiento de los profetas; pero no [115]
percibían el por qué de las cosas que les predicaban, mientras que, según Maimónides, tendrían que saberlo a fin de que pudieran captar el pensamiento de los profetas. En virtud de nuestro método no se sigue, pues, que el vulgo tenga que atenerse al testimonio de intérpretes. Puesto que yo presento un vulgo que

comprendía la lengua de los profetas y de los apóstoles; Maimónides, en cambio, no presentará ningún vulgo que entienda las causas de las cosas para percibir, por éstas, la mente de aquéllos. Por lo que se refiere al vulgo actual, ya hemos mostrado que todo lo necesario para la salvación, aunque se ignoren sus causas, es fácil de percibir en cualquier lengua, ya que se expresa en términos muy comunes y usuales; el vulgo se contenta con esta percepción, pero no con el testimonio de intérpretes. En cuanto al resto, el vulgo corre la misma suerte que los doctos.

Mas volvamos a la opinión de Maimónides y examinémosla más a fondo. Él supone, en primer término, que los profetas estuvieron en todo de acuerdo unos con otros y que fueron grandes filósofos y teólogos; porque pretende que ellos sacaron conclusiones a partir de la verdad de las cosas. Ahora bien, nosotros hemos probado en el capítulo II que esto es falso. Maimónides supone, además, que el sentido de la Escritura no puede resultar claro por la misma Escritura, porque no nos consta por ella la verdad de las cosas (dado que no demuestra nada ni enseña por sus definiciones y primeras causas las cosas de las que habla); según su opinión, tampoco puede constarnos por la Escritura su verdadero sentido ni, por consiguiente, debemos exigírselo. Ahora bien, de este mismo capítulo resulta que esto es falso, puesto que hemos probado, por la razón y con ejemplos, que el sentido de la Escritura consta por ella sola y que sólo a ella hay que exigírselo, incluso cuando habla de cosas conocidas por la luz natural. Supone, finalmente, Maimónides que nos está permitido explicar y forzar las palabras de la Escritura

según nuestras opiniones previas y negar el sentido literal, por más evidente y explícito que sea, y cambiarlo en otro cualquiera. Semejante licencia, aparte de contradecir de plano lo que hemos demostrado en este y otros capítulos, resulta excesiva y temeraria a los ojos de todos. Concedámosle, sin embargo, tal libertad: ¿qué consigue con ella? Nada en absoluto. Porque las cosas indemostrables, que constituyen la máxima parte de la Escritura, no podremos investigarlas según ese método, ni [116]
explicarlas ni interpretarlas a partir de esa norma; en cambio, siguiendo nuestro método, podemos explicar muchísimas cosas de esa naturaleza y discurrir con seguridad sobre ellas, tal como hemos probado ya con razones y hechos. En cuanto a las cosas que por su misma naturaleza son perceptibles, su sentido se descubre fácilmente, como ya hemos mostrado, por el solo contexto de las oraciones. Por consiguiente, dicho método es completamente inútil. Añádase a ello que Maimónides suprime de esa forma toda certeza acerca del sentido de la Escritura, que el vulgo pueda conseguir mediante una lectura sincera, y todo el mundo mediante cualquier otro método. Nosotros rechazamos, pues, la opinión de Maimónides como perjudicial, inútil y absurda[183].

Por lo que respecta a la tradición de los fariseos, ya hemos dicho antes que no es coherente consigo misma. En cuanto a la autoridad de los Pontífices Romanos, necesita testimonios más fehacientes[184]. Y sólo por eso la rechazo yo; pues, si pudiéramos probarla por la misma Escritura con la misma certeza con que podían, en otro tiempo, probar la suya los pontífices de los judíos, no me inquietaría nada que

entre los Pontífices Romanos hubieran existido heréticos e impíos; puesto que también existieron herejes e impíos entre los pontífices hebreos, que consiguieron con malas mañas el pontificado y que, sin embargo, tenían en sus manos, por mandato de la Escritura, potestad para interpretar la Ley (ver *Deuteronomio*, 17,11-2; 33,10; *Malaquías*, 2,8). Pero, como los Pontífices Romanos no nos muestran ningún testimonio similar, su autoridad sigue siendo muy sospechosa.

Y para que nadie, engañado por el ejemplo del pontífice de los hebreos, piense que también la religión universal necesita un pontífice, hay que señalar lo siguiente. Las leyes de Moisés constituían el derecho público de la patria y por eso necesitaban, para su conservación, cierta autoridad pública; puesto que, si cualquiera fuera libre de interpretar a su juicio los derechos públicos, no podría mantenerse ningún Estado, sino que se disolvería al instante, y el derecho público se convertiría en privado. Pero la razón de ser de la religión es muy otra. Como no consiste tanto en las acciones externas cuanto en la sencillez y en la sinceridad de ánimo, no es objeto de ningún derecho ni autoridad pública. En efecto, la sencillez y la sinceridad de ánimo no se infunde a los hombres ni por mandato de las leyes ni por la autoridad pública; y absolutamente nadie puede ser obligado por la fuerza o por las leyes a ser feliz, sino que para esto se requieren consejos piadosos y fraternos, una buena [117]
educación y, ante todo, el juicio propio y libre.

Puesto que cada uno tiene por sí mismo el supremo derecho de pensar libremente, incluso sobre la religión, y no se puede concebir que alguien pueda

perderlo, cada uno tendrá también el supremo derecho y la suprema autoridad para juzgar libremente sobre la religión y, por tanto, para darse a sí mismo una explicación y una interpretación de ella. El único motivo, en efecto, de que la autoridad suprema para interpretar las leyes y el juicio definitivo sobre los asuntos públicos residan en un magistrado, consiste en que son de derecho público; y por eso mismo, la autoridad suprema para explicar la religión y emitir un juicio sobre ella residirá en cada uno, justamente porque es de la incumbencia de cada cual. Lejos, pues, de que se pueda deducir de la autoridad del pontífice de los hebreos para interpretar las leyes de su patria la autoridad del Romano Pontífice para interpretar la religión, se deduce más bien de ahí que esta autoridad reside, en su máximo grado, en cada uno.

Y de ahí también podemos probar que nuestro método de interpretar la Escritura es el mejor. Porque, como la autoridad máxima para interpretar la Escritura está en poder de cada uno, la norma de interpretación no debe ser nada más que la luz natural, común a todos, y no una luz superior a la naturaleza ni ninguna autoridad externa. Por lo demás, tampoco debe ser tan difícil este método, como para que no lo puedan practicar más que agudísimos filósofos; sino que debe estar al alcance del talento y de la capacidad natural del común de los hombres. Tal es, como sabemos, nuestro método; puesto que hemos visto que las dificultades, que ciertamente tiene, provienen más de la negligencia de los hombres que de la misma naturaleza del método.

Capítulo VIII

En el que se prueba que el Pentateuco y los libros de Josué, de los Jueces, de Rut, de Samuel y de los Reyes no son autógrafos. Se investiga, después, si los escritores de todos estos libros fueron varios o uno solo y quién sea éste

[I]

En el capítulo precedente hemos tratado de los [117]
fundamentos y principios del conocimiento de las Escrituras y hemos probado que no son otros que la fiel historia de éstas; pero que, aunque esta historia es sumamente necesaria, los antiguos la descuidaron o que, si acaso la transcribieron o transmitieron, pereció con el paso del tiempo; y que, por consiguiente, gran parte de los fundamentos y principios de ese
conocimiento han desaparecido. Aún eso sería [118]
tolerable, si la posteridad se hubiera mantenido dentro de los justos límites y hubiera transmitido de buena fe a sus sucesores lo poco que había recibido o encontrado y no hubiera forjado con su cerebro cosas nuevas. El resultado fue que la historia de la Escritura

no sólo siguió siendo imperfecta, sino que se hizo más defectuosa; es decir, que los fundamentos del conocimiento de las Escrituras no sólo son demasiado escasos para poder levantar sobre ellos el conocimiento completo de éstas, sino que son incluso viciosos.

Lo que yo me propongo aquí es corregir esos fallos y eliminar los prejuicios comunes de la teología. Aunque me temo que emprenda esta tarea demasiado tarde; las cosas, en efecto, ya casi han llegado al punto de que los hombres no toleran ser corregidos en esta materia, sino que defienden con pertinacia lo que han abrazado so capa de religión; ni parece que quede campo alguno para la razón, a no ser entre un número muy reducido, si se compara con el resto. ¡Tanto espacio han llegado a ocupar estos prejuicios en la mente del hombre! Me empeñaré, no obstante, en ello y no dejaré de intentarlo, puesto que no hay por qué perder toda esperanza de conseguirlo.

Para proceder con orden en mis pruebas, comenzaré por los prejuicios acerca de los verdaderos escritores de los Sagrados Libros, comenzando por el *Pentateuco*[185]. Casi todos han creído que fue Moisés, y los fariseos lo han defendido incluso con tal pertinacia, que han llegado a tener por hereje a quien pareciera opinar otra cosa. Por este motivo, Ibn Ezra, hombre de talante más liberal y de no mediocre erudición, y el primero, que yo sepa, en haber señalado este prejuicio, no se atrevió a explicar abiertamente su pensamiento, sino que se limitó a indicar el asunto en términos un tanto oscuros. Por mi parte, no temeré aclarar sus palabras ni poner de

manifiesto la cuestión. He aquí, pues, las palabras de Ibn Ezra, que se hallan en su comentario al *Deuteronomio: más allá del Jordán, etc., con tal que entiendas el misterio de las doce; y Moisés también escribió la ley; y el cananeo estaba entonces en la tierra; y se revelará en el monte de Dios; y he aquí que también entonces su lecho, un lecho de hierro; entonces conocerás la verdad*[186]. Con estas pocas palabras, indica y al mismo tiempo prueba que no fue Moisés quien escribió el *Pentateuco*, sino otro cualquiera que vivió mucho después, y que, además, el libro que escribió Moisés, fue otro. Para probar esto, hace Ibn Ezra las siguientes observaciones:

1.ª El mismo prefacio del *Deuteronomio* no pudo [119]
ser escrito por Moisés, porque no pasó el Jordán[187].

2.ª Todo el libro de Moisés estaba transcrito con toda nitidez en sólo la superficie de un altar (ver *Deuteronomio*, 27; *Josué*, 8,32, etc.), el cual, según la tradición rabínica, constaba tan sólo de doce piedras; de donde se sigue que el libro de Moisés tenía un volumen mucho menor que el *Pentateuco*. Esto es, creo yo, lo que dicho autor ha querido indicar con *el misterio de las doce*. A no ser que se haya referido a las doce maldiciones que se encuentran en el susodicho capítulo del *Deuteronomio*, que él creyó quizá que no se hallaban en el *Libro de la ley;* porque, aparte de la descripción de la ley, Moisés manda que los levitas lean dichas maldiciones al pueblo a fin de obligarle con un juramento a observar las leyes prescritas. O quizá ha querido referirse al último capítulo del *Deuteronomio*, sobre la muerte de Moisés, el cual consta de doce versículos. Pero no es necesario saciar

la curiosidad con el examen de estas y otras conjeturas.

3.ª En *Deuteronomio*, 31,9 se dice: *y escribió Moisés la ley*. Estas palabras no pueden ser de Moisés, sino de otro escritor que refiere los hechos y los escritos de Moisés.

4.ª En *Génesis*, 12,6, al contar el historiador que Abraham recorría la tierra de los cananeos, añade: *el cananeo estaba entonces en aquella tierra,* excluyendo claramente así el tiempo en que él escribió estas cosas; por tanto, esto debió ser escrito después de la muerte de Moisés y cuando los cananeos ya habían sido expulsados y ya no poseían aquellas regiones. El mismo Ibn Ezra, comentando este pasaje, lo indica con estas palabras: *el cananeo estaba entonces en aquella tierra; parece que Canaán* (nieto de Noé) *conquistó esta tierra, que otro poseía; y, si esto no es verdad, hay ahí un misterio, y el que lo entiende, que calle*. Es decir, si Canaán invadió aquellas regiones, el sentido será: *ya entonces estaba el cananeo en aquella tierra*, excluyendo así el tiempo pasado, en el que estaba habitada por otra nación. En cambio, si Canaán fue el primero que cultivó aquellas regiones (como se desprende de *Génesis*, 10), entonces el texto excluye el tiempo presente, es decir, el del escritor. Y por tanto, el texto no es de Moisés, ya que en su tiempo los cananeos poseían todavía aquellas regiones; y ése es el misterio que Ibn Ezra aconseja silenciar[188].

5.ª En *Génesis*, 22,14 el monte Moría es llamado [120]
monte de Dios[n9], nombre que no recibió hasta después de ser destinado a la edificación del Templo; y esta elección del monte no había sido hecha todavía en

tiempos de Moisés, puesto que Moisés no indica ningún monte elegido por Dios, sino que predice, por el contrario, que Dios elegirá algún día un lugar al que se le impondrá el nombre de Dios.

6.ª En la historia de Og, rey de Basán (*Deuteronomio*, 3), se intercalan estas palabras: *de entre los demás gigantes*[011], *sólo quedó Og, rey de Basán; he aquí que su lecho era un lecho de hierro; es ciertamente el que se encuentra en Rabat de los hijos de Ammán, mide nueve codos de largo, etc.*[189] Este paréntesis indica clarísimamente que el escritor de estos libros vivió mucho tiempo después de Moisés, ya que esta forma de hablar sólo es propia de quien cuenta cosas muy antiguas y que señala restos de los hechos para que se le dé crédito; sin duda que ese lecho fue encontrado por primera vez en tiempos de David, que sometió esa ciudad, tal como se cuenta en 2 *Samuel*, 12,30. Pero no es éste el único lugar; un poco más abajo, el mismo historiador intercala a las palabras de Moisés lo siguiente: *Jaír, hijo de Manasés, tomó toda la jurisdicción de Argob, hasta la frontera de los gesuritas y los macatitas, y dio a aquellos lugares, junto con Basán, su nombre, aldeas de Jaír, hasta el día de hoy*[190]. Esto, digo, lo añade el historiador para explicar las palabras de Moisés que acababa de citar, a saber: *el resto de Galad y todo el Basán que era reino de Og, se lo di a la semitribu de Manasés, toda la jurisdicción de Argob con todo el Basán*[191], *que se llama tierra de los gigantes*[192]. No cabe duda que los hebreos de la época de este escritor sabían cuáles eran las *aldeas de Jaír* que pertenecían a las pequeñas tribus de Judá, pero no por el nombre *de jurisdicción de*

Argob ni de *tierra de los gigantes*; por eso él se vio obligado a explicar cuáles eran esos lugares que recibían estos nombres antiguamente y decir, al mismo tiempo, por qué en su época se designaban con el nombre de *Jaír*, pese a que Jaír era de las pequeñas tribus de Judá y no de Manasés (ver *1 Paralipómenos*, 2,21-2).

Hemos explicado así la opinión de Ibn Ezra, así como los pasajes del *Pentateuco* que él aduce para confirmarla. Pero lo cierto es que no señaló todo ni lo más importante, ya que existen en estos libros más pasajes, y más importantes, dignos de mención. Helos aquí:

1.º El escritor de estos libros no sólo habla de
Moisés en tercera persona, sino que aduce muchos [121]
testimonios sobre él, por ejemplo: *Dios habló con Moisés; Dios hablaba con Moisés cara a cara*[193]*; Moisés era el más humilde de todos los hombres (Números,* 12, 3); *Moisés montó en cólera contra los jefes del ejército (Números,* 31,14); *Moisés, hombre divino (Deuteronomio,* 33,1); *Moisés, siervo de Dios, murió; nunca existió en Israel un profeta como Moisés, etc.*[194] Por el contrario, en el *Deuteronomio*, donde se describe la ley que Moisés había explicado al pueblo y que había escrito para él, Moisés habla y cuenta sus actos en primera persona, por ejemplo: *Dios me habló (Deuteronomio,* 2, 1 y 17, etc.); *he pedido a Dios, etc.* Sólo que el historiador, al final del libro, después de haber citado las palabras de Moisés, continúa hablando de nuevo en tercera persona para decir cómo Moisés entregó por escrito al pueblo esta ley, que antes le había explicado, y le dio los últimos

consejos, y cómo finalmente, terminó sus días[195]. Todo ello, a saber, el modo de hablar, los testimonios y la misma estructura de toda la historia son prueba fehaciente de que estos libros fueron escritos por otro y no por el mismo Moisés.

2.º En esta historia, no sólo se relata cómo murió y fue sepultado Moisés y cómo sumió a los hebreos en un duelo de treinta días, sino que se dice, comparándolo con todos los profetas que vivieron después, que los superó a todos. *No ha existido jamás en Israel*, dice, *un profeta como Moisés, al que Dios haya conocido cara a cara*. Sin duda que este testimonio no pudo darlo Moisés de sí mismo ni otro que le haya seguido inmediatamente, sino alguien que vivió muchos siglos más tarde; sobre todo, porque el historiador habla de un tiempo pasado, pues dice: *no ha existido jamás un profeta, etc.*; y sobre la sepultura dice: *nadie la ha conocido hasta el día de hoy*[196].

3.º Ciertos lugares no se designan con los nombres que tenían en vida de Moisés, sino con otros que recibieron más tarde, como que Abraham *persiguió* a los enemigos *hasta Dan* (ver *Génesis*, 14, 14), pues esta ciudad no recibió ese nombre hasta mucho después de la muerte de Josué (ver *Jueces*, 18,29).

4.º Las historias se prolongan, a veces, más allá del período que vivió Moisés; pues en *Éxodo*, 16,35 se cuenta que los hijos de Israel comieron maná durante
cuarenta años, hasta que llegaron a la tierra habitada, [122]
hasta que llegaron a la frontera de la tierra de Canaán, es decir, hasta la época de que se habla en *Josué*, 5,12. Y también en *Génesis*, 36,31 se dice: *éstos son los reyes que reinaron en Edom antes de que reinara un rey*

sobre los hijos de Israel; seguramente que el historiador enumera ahí los reyes que tuvieron los idumeos antes de que David los sometiera[n10] y estableciera gobernadores en Idumea (ver *2 Samuel* 8,14).

Por todas estas razones está más claro que la luz del día que el *Pentateuco* no fue escrito por Moisés, sino por otro, y que éste vivió muchos siglos más tarde.

[II]

Pero examinemos, además, si así se desea, los libros que escribió el mismo Moisés y que se citan en el *Pentateuco*, y constará por ellos mismos que eran distintos del *Pentateuco*[197]. Efectivamente, por *Éxodo*, 17,14, consta, en primer lugar, que Moisés escribió por mandato de Dios la guerra contra Amalec; pero no consta por ese mismo capítulo en qué libro lo hizo. No obstante, en *Números*, 21,14 se cita cierto libro, llamado *Libro de las guerras de Dios*, y sin duda que en él se contaba esta guerra contra Amalec y además todas las campañas que, según testimonio del autor del *Pentateuco* (*Números,* 33, 2), había descrito Moisés.

Además, por *Éxodo*, 24,4 y 7, hay constancia de otro libro, llamado *Libro de la alianza*[012], que leyó Moisés ante los israelitas, cuando hicieron la primera alianza con Dios. Sin embargo, este libro o carta contenía muy pocas cosas, a saber, las leyes o preceptos de Dios que se enumeran desde *Éxodo*, 20,22 hasta el capítulo 24. Nadie que lea con sensatez e imparcialidad dicho pasaje lo negará, puesto que allí se dice que, tan pronto supo Moisés la opinión del pueblo acerca de la alianza que iban a hacer con Dios, escribió los dichos y derechos de Dios, y que, al amanecer, tras realizar

ciertas ceremonias, leyó a toda la asamblea las condiciones del pacto; una vez leídas y percibidas por toda la masa, el pueblo se comprometió de común acuerdo a cumplirlas. Tanto por el breve tiempo en que el libro fue escrito como por la naturaleza del pacto que se iba a sancionar, se sigue que dicho libro no contenía nada más que lo poco que acabo de señalar[198].

Consta, finalmente, que, en el año cuarenta después de la salida de Egipto, Moisés explicó al pueblo todas las leyes que había dado (ver *Deuteronomio*, 1,5) y le recordó la obligación de cumplirlas (*Ib*., 29,14), y que [123]
finalmente escribió un libro que contenía estas leyes explicadas y este nuevo pacto (*Ib*., 31, 9). Este libro se llamó *Libro de la ley de Dios*, que posteriormente aumentó Josué con la descripción del pacto con que el pueblo se comprometió, de nuevo, en su tiempo, y que fue el tercero que hizo con Dios (ver *Josué*, 24,25-6). Ahora bien, como no poseemos ningún libro que contenga ese pacto de Moisés y, a la vez, el pacto de Josué, es necesario conceder que dicho libro se perdió. A menos que haya que desvariar con el parafrasista caldeo, Jonatán, y forzar a capricho las palabras de la Escritura; puesto que éste, al tropezar con tal dificultad, prefirió corromper la Escritura, antes que confesar su propia ignorancia[199]. En efecto, las palabras del libro de *Josué*, 24, 26: *y escribió Josué estas palabras en el libro de la ley de Dios*, las tradujo al caldeo así: *y escribió Josué estas palabras y las guardó con el libro de la ley de Dios*. ¿Qué hacer con quienes no ven más que lo que les agrada? ¿Qué es esto, digo, sino negar la misma Escritura y forjar otra con su propio cerebro?

Nosotros concluimos, pues, que este *Libro de la ley de Dios* no fue el *Pentateuco*, sino otro totalmente distinto, que el autor del *Pentateuco* insertó debidamente en su libro, como se sigue clarísimamente de lo que acabamos de decir y de lo que diremos a continuación. En efecto, cuando se dice, en el pasaje citado del *Deuteronomio*, que Moisés escribió el *Libro de la ley*, el historiador añade que Moisés lo entregó a los sacerdotes y que les mandó, además, que lo leyeran en ciertas ocasiones a todo el pueblo[200]. Lo cual prueba que ese libro era mucho menor que el *Pentateuco*, puesto que se podía leer en una sola sesión y ser entendido por todos. Y no hay que olvidar que, de todos los libros que escribió Moisés, no mandó conservar y custodiar religiosamente más que este libro, del segundo pacto, y el *Cántico* (que escribió más tarde para que todo el pueblo lo aprendiera)[201]. Pues, como con el primer pacto sólo había obligado a los que estaban presentes, mientras que con el segundo obligaba a todos, incluso a la posteridad (ver *Deuteronomio*, 29,14-5), mandó que el libro de este segundo pacto fuera guardado religiosamente en los siglos futuros; y lo mismo el *Cántico*, ya que se refiere, como hemos dicho, a los siglos venideros.

Por consiguiente, como no consta que Moisés haya escrito otros libros, aparte de estos dos; como él [124]
mismo no ha mandado que se guarde religiosamente para la posteridad ningún otro libro, fuera del *Libro de la ley* y del *Cántico*; y como, finalmente, en el *Pentateuco* aparecen muchas cosas que no pudieron ser escritas por Moisés, se sigue que nadie afirma con fundamento, sino totalmente contra la razón, que

Moisés es el autor del *Pentateuco*.

Quizá alguien me pregunte ahora si acaso no escribió Moisés, aparte de eso, también las leyes, cuando le eran reveladas por primera vez. Es decir, si en el espacio de cuarenta años no escribió ninguna de las leyes que dio, aparte de aquellas pocas que ya he dicho que estaban incluidas en el libro del primer pacto. A esto respondo lo siguiente. Aun cuando concediera que parece acorde con la razón que Moisés pusiera por escrito las leyes en el mismo momento y lugar en que, de hecho, las comunicó al pueblo, niego que nos esté permitido afirmarlo por ese motivo. Porque más arriba hemos demostrado que no debemos establecer sobre temas similares nada más que aquello que consta por la misma Escritura o que se derive como consecuencia lógica de sus solos principios, pero no porque parezca conforme con la razón[202]. Aparte de que tampoco la razón nos obliga a afirmarlo así; puesto que quizá el senado comunicaba por escrito al pueblo los edictos de Moisés, que coleccionó más tarde el historiador y los insertó debidamente en la historia de la vida de Moisés.

[III]

Dicho esto sobre los cinco libros de Moisés, ya es tiempo de que examinemos los demás. En cuanto al libro de *Josué*, se prueba con razones similares que no es autógrafo. En efecto, es otro el que afirma que la fama de Josué se había extendido por toda la tierra (6,27), que no omitió nada de cuanto había mandado Moisés (8,35; 11,15), que envejeció y convocó a todos en asamblea, y que finalmente expiró. Por otra parte, también se narran algunos hechos que tuvieron lugar

después de su muerte. Por ejemplo, que, después de su muerte, los israelitas veneraron a Dios mientras vivieron los ancianos que lo habían conocido[203]. Y en 16,10 se dice que (Efraim y Manasés) *no expulsaron al cananeo que vive en Gazer, sino* (añade) *que el cananeo habitó en medio de Efraim hasta el día de hoy y pagó tributos*. Lo cual coincide con lo que se cuenta en *Jueces*, 1; e incluso la forma de hablar, *hasta el día de hoy*, muestra que el escritor relata un hecho antiguo. Parecido a éste es también el texto de 15,63, relativo a los hijos de Judá, y la historia de Caleb de 15,13 y ss. Y también aquel caso, que se cuenta en [125]
22,10 y ss., sobre las dos tribus y media que levantaron un altar más allá del Jordán, parece que sucedió después de la muerte de Josué; puesto que en todo ese relato no se menciona para nada a Josué, sino que sólo el pueblo delibera sobre si hace la guerra, envía legados y espera su respuesta y, finalmente, la aprueba. Y en fin, de 10,14 se sigue claramente que este libro fue escrito muchos siglos después de Josué, ya que se expresa así: *no hubo, ni antes ni después, un día en que Dios obedeciera* (así) *a alguien, como aquel día, etc*. Por consiguiente, si Josué escribió jamás algún libro, fue sin duda aquel que se cita en 10,13, dentro de esta misma historia.

En cuanto al libro de los *Jueces*, no creo que nadie que esté cuerdo, esté convencido de que fue escrito por los mismos Jueces. En efecto, el epílogo de toda la historia, que se halla en el capítulo 21, muestra claramente que todo el libro fue escrito por un solo historiador. Y como, además, su redactor advierte reiteradamente que, en aquella época, no había rey en Israel[204], no cabe duda que fue escrito después que los

reyes hubieran ocupado el poder.

Respecto a los libros de *Samuel*, tampoco hay por qué detenernos mucho, puesto que la historia narrada acontece mucho después de haber vivido él. Quisiera, sin embargo, señalar que este libro fue escrito muchos siglos después de Samuel, puesto que en *1 Samuel*, 9,9 el historiador advierte, en un paréntesis: *antiguamente en Israel, cuando cualquiera iba a consultar a Dios, decía así «vayamos al vidente», ya que el que ahora se llama profeta se llamaba antiguamente vidente*.

Finalmente, los libros de los *Reyes* han sido extraídos, como consta por ellos mismos, de los libros de los hechos de Salomón (ver *I Reyes*, 11,41), de las *Crónicas de los reyes de Judá* (ver 14,19 y 29) y de las *Crónicas de los reyes de Israel*[205].

Concluimos, pues, que todos los libros que hemos examinado hasta aquí, son apógrafos[206] y que los hechos en ellos contenidos son narrados como antiguos.

[IV]

Si nos fijamos ahora en la interrelación y en el argumento de todos estos libros, fácilmente colegiremos que todos ellos fueron escritos por un mismo historiador que quiso escribir la historia antigua de los judíos, desde su origen hasta la primera destrucción de la ciudad. Estos libros están, en efecto, tan concatenados unos con otros, que eso solo nos permite reconocer que no contienen más que un relato único de un solo historiador. Y así, tan pronto termina de contar la vida de Moisés, pasa a la historia de Josué de esta forma: *y sucedió que, después de morir Moisés, siervo de Dios, dijo Dios a Josué, etc*. Y, tras [126]

haber contado la muerte de éste, comienza la historia de los jueces haciendo una transición y una conexión similar: *y sucedió que, después de la muerte de Josué, los hijos de Israel pidieron a Dios, etc*. Y a este libro conecta el libro de *Rut* como un apéndice: *y aconteció en aquellos días en los que juzgaban los Jueces, que había hambre en aquella tierra*. Al libro de *Rut* conecta del mismo modo el primer libro de *Samuel* y, una vez concluido, pasa al segundo mediante la transición usual. A este libro une el primer libro de los *Reyes*, donde sigue narrando la historia de David, que había quedado sin terminar en aquél, y al primero añade el segundo utilizando la misma conexión[207].

Además, la estructura y el orden de las historias indican también que hubo un solo historiador, el cual se fijó un objetivo determinado. Comienza contando el primer origen de la nación hebrea y cuenta después, siguiendo un orden, con qué ocasión y en qué épocas dio Moisés leyes al pueblo y predijo en ellas muchas cosas; cómo, después, según las predicciones de Moisés, invadieron los hebreos la tierra prometida (ver *Deuteronomio*, 7) y, una vez poseída, dieron de lado a las leyes (*Ib*., 31,16), y cómo por eso les vinieron muchos males (*Ib*., 17); cómo, a continuación, quisieron elegir reyes (*Ib*., 17, 14) y les fue bien o mal, en la medida en que guardaron las leyes (*Ib*., 28,36 y 69); hasta contar, finalmente, la ruina del Estado, tal como la predijera Moisés. Todo lo demás, que no sirve para confirmar la ley, o lo silenció totalmente o remite para ello al lector a otros historiadores. Por consiguiente, todos estos libros se orientan a un solo objetivo, a saber, enseñar los dichos y los edictos de Moisés y demostrarlos con hechos

reales.

Si valoramos, pues, simultáneamente estas tres observaciones, a saber: la sencillez del argumento de todos estos libros, su conexión mutua y su carácter apógrafo (escrito muchos siglos después de que sucedieran los hechos), concluimos, según acabamos de decir, que todos ellos fueron escritos por un solo historiador.

Quién haya sido éste, sin embargo, no puedo probarlo con tanta evidencia; pero sospecho que fue Estiras, y fundo mi conjetura en ciertas coincidencias de no poco peso. Dado que el historiador (que ya sabemos que fue uno solo) llega con su historia hasta la liberación de Joaquín y añade, además, que él mismo se sentó durante toda su vida a la mesa del rey (es decir, o de Joaquín o del hijo de Nabucodonosor, ya que el sentido de la frase es totalmente ambiguo) [208], se sigue que no fue nadie anterior a Esdras. Ahora [127]
bien, la Escritura no acredita de nadie que estuviera entonces en su madurez, sino tan sólo de Esdras (ver *Esdras*, 7,10), que se hubiera dedicado con esmero a investigar y a embellecer la ley de Dios y que fuera escritor (*Ib.*, 6) versado en la ley de Moisés. De ahí que no puedo sospechar que nadie, fuera de Esdras, haya sido el que escribió esos libros.

Por otra parte, en este testimonio sobre Esdras vemos que éste no sólo se esmeró en investigar la ley de Dios, sino también en embellecerla; y en *Nehemías*, 8,8 se dice también *que leyeron el Libro de la ley de Dios explicado y que aplicaron su inteligencia y comprendieron la Escritura*. Y, como en el libro del *Deuteronomio* no sólo se contiene el *Libro de la ley de*

Moisés o la mayor parte del mismo, sino otras muchas cosas que le fueron añadidas para explicarlo mejor, me inclino a pensar que el libro del *Deuteronomio* es aquel *Libro de la ley de Dios* escrito, embellecido y explicado por Esdras, y el que entonces leyeron.

En cuanto a que en este libro, del *Deuteronomio*, se insertan entre paréntesis muchas cosas en vistas a una explicación más plena, ya hemos aducido dos ejemplos de ello al explicar la opinión de Ibn Ezra[209]. Pero hay otros muchos dignos de mención, por ejemplo, *Deuteronomio*, 2,12: *y en Seír habitaron antes los horitas, pero los hijos de Esaú los expulsaron y los hicieron desaparecer de su vista y ocuparon su lugar, igual que hizo Israel en la tierra de su heredad, que Dios le ha entregado*. Efectivamente, esto explica 2, 3-4, a saber, que los hijos de Esaú, al ocupar el monte Seír, que les había tocado en herencia, no lo hallaron deshabitado, sino que lo invadieron y expulsaron de allí a los horitas, que lo habitaban, y los destruyeron, como hicieron los israelitas con los cananeos después de la muerte de Moisés. A modo de paréntesis se inserta también *Deuteronomio*, 10,6-9 a las palabras de Moisés. En efecto, no hay nadie que no vea que el v. 8, que comienza: *en aquel tiempo separó Dios la tribu de Leví*, debe referirse necesariamente al v. 5, y no a la muerte de Aarón; pues el único motivo de que Esdras la haya introducido aquí parece ser que Moisés había dicho, en la historia del becerro que el pueblo había adorado (9,20), que él había orado por Aarón. Esdras explica, a continuación, que, en aquel tiempo del que habla Moisés, Dios eligió para sí a la tribu de Leví, a fin de mostrar así la causa de su elección y por qué los levitas no fueron llamados a recibir parte de la

heredad; después de lo cual, Esdras prosigue el hilo de la historia con las palabras de Moisés.

A estas razones hay que añadir el prefacio y todos [128]
los pasajes que hablan de Moisés en tercera persona[210]. Aparte de esto, sin duda que Esdras añadió o expresó en otros términos otras muchas cosas para que, aunque nosotros ya no podamos distinguirlas, fueran percibidas más fácilmente por sus contemporáneos. Quiero decir que, si nosotros tuviéramos el mismo *Libro de la ley de Moisés*, estoy seguro que, tanto en las palabras como en el orden y en las motivaciones de los preceptos, descubriríamos una gran discrepancia. Pues basta comparar el Decálogo de este libro con el Decálogo del *Éxodo* (donde se narra ex profeso su historia), para ver que el primero discrepa en todo del segundo[211]. Y así, el cuarto mandamiento no sólo se prescribe de forma distinta, sino que su formulación es mucho más prolija en el primero, y su motivación difiere radicalmente de la aducida en el Decálogo del *Éxodo*. Finalmente, el orden en que es explicado el décimo mandamiento también es diferente del *Éxodo*. Pienso, pues, que estas variantes[212], tanto aquí como en otros pasajes, fueron introducidas, como ya dije, por Esdras, porque él explicó a los hombres de su tiempo la ley de Dios, y que, por consiguiente, éste es el *Libro de la ley de Dios* que él embelleció y explicó.

Pienso, además, que este libro es el primero de todos aquellos que, según he dicho antes, él escribió. Lo supongo así porque contiene las leyes de la patria, que son indispensables para el pueblo. Y porque, además, este libro no está conectado con el precedente

mediante ninguna expresión, como sucede con los otros, sino que comienza con una oración independiente: *éstas son las palabras de Moisés, etc*. Una vez que Esdras terminó ese libro y enseñó las leyes al pueblo, creo que se dedicó a describir toda la historia de la nación hebrea, desde la formación del mundo hasta la máxima destrucción de la ciudad, e insertó en ella, en el lugar oportuno, dicho libro del *Deuteronomio*. Y quizá designó sus primeros cinco libros con el nombre de *Moisés*, porque su contenido principal es la vida de éste y tomó el nombre del tema principal. Y por esta misma razón dio al sexto el nombre de *Josué*, al séptimo de *Jueces*, al octavo de *Rut*, al noveno y quizá también al décimo de *Samuel* y, finalmente, al undécimo y al duodécimo de los *Reyes*. En orden a saber si Esdras dio el último retoque a esta obra y la completó, como deseaba, véase el capítulo siguiente.

Capítulo IX

Se investigan otros detalles sobre los mismos libros, a saber, si Esdras les dio la última mano y, además, si las notas marginales que se hallan en los códices hebreos, fueron lecturas diferentes

[I]

Cuánto nos ayude la disquisición precedente acerca [129] del verdadero escritor de estos libros en orden a entenderlos perfectamente, es fácil de colegir por los mismos pasajes que hemos citado para confirmar nuestra opinión sobre el tema, y que, sin esa interpretación, deberían resultar oscurísimos a todo el mundo. Además del escritor, quedan, sin embargo, en esos mismos libros, otros aspectos dignos de señalar, que la común superstición no permite captar al vulgo. El principal de ellos consiste en que Esdras (lo tendré por el escritor de los susodichos libros, mientras alguien no muestre otro más seguro) no dio la última mano a las narraciones en ellos contenidas, sino que se limitó a recoger historias de diversos autores y,

alguna vez, a redactarlas de forma elemental, y las dejó a la posteridad sin haberlas examinado ni ordenado. Qué causas le hayan impedido llevar a cabo con todo detalle esta obra, no puedo adivinarlo, a menos que le haya sorprendido la muerte[213].

Mas, aunque nos vemos privados de los antiguos historiadores de los hebreos, el hecho está fuera de toda duda por los escasísimos fragmentos que de ellos nos quedan. Y así, la historia de Ezequías, que comienza en *2 Reyes*, 18,17, fue redactada a partir del relato de Isaías, tal como se lo halló transcrito en las *Crónicas de los reyes de Judá*: de hecho, la leemos completa en el libro de Isaías[214], que estaba contenido en las *Crónicas de los reyes de Judá* (ver *2 Paralipómenos*, 32, 32), contada con las mismas palabras que en el libro de los *Reyes*, a excepción de muy pocos detalles[n11]. Pero lo único que se puede concluir de ahí, es que se encontraron varias lecturas de ese relato de Isaías, a menos que alguien quiera soñar, también ahí, algún misterio. Además, también el último capítulo de éste libro de los *Reyes* está incluido en *Jeremías*, cap. 52 y 39-40. Por otra parte, 2 *Samuel*, 7 lo hallamos reproducido en *1 Paralipómenos*, 17; pero podemos detectar que las palabras han sido cambiadas, en varios pasajes, de forma tan sorprendente[n12] que resulta muy fácil reconocer que esos dos capítulos han sido tomados de dos ejemplares diferentes de la historia de Natán. [130]
Finalmente, la genealogía de los reyes de Idumea, que se recoge en *Génesis*, 36,31 y ss., se desarrolla con las mismas palabras en *1 Paralipómenos*, 1, siendo así que nos consta que el autor de este libro tomó los hechos por él relatados de otros historiadores, y no de los

doce libros que hemos atribuido a Esdras. No cabe duda, pues, que, si tuviéramos los textos mismos de los historiadores, tendríamos noticia directa del asunto; pero, al carecer, como hemos dicho, de ellos, no nos queda otro recurso que examinar las historias mismas, es decir, su orden y concatenación, sus diversas repeticiones y, en fin, sus discrepancias en el cómputo de los años, para poder juzgar del resto.

Examinemos, pues, a fondo esas historias o, al menos, las principales, comenzando por la historia de Judá y de Tamar que se halla en *Génesis*, 38. El historiador comienza así su relato: *sucedió, sin embargo, en aquel tiempo, que Judá se separó de sus hermanos*. Ese tiempo hay que referirlo a otro[n13] del que se acaba de hablar; pero no se puede referir a aquel del que se trata inmediatamente antes en el *Génesis*, puesto que desde el momento en que José fue llevado a Egipto hasta aquél en que el patriarca Jacob partió para allí con toda su familia, no podemos contar más de veintidós años. En efecto, cuando José fue vendido por sus hermanos, tenía diecisiete años y, cuando el faraón lo mandó llamar de la prisión, tenía treinta; si les añadimos siete años de fertilidad y dos de hambre, harán en total veintidós años. Ahora bien, nadie puede concebir que en este espacio de tiempo hayan sucedido tantas cosas, a saber: que Judá haya tenido de la única mujer, que entonces tomara, tres hijos, uno tras otro; que el mayor de ellos, cuando creyó tener edad para ello, tomara a Tamar por esposa y que, cuando él murió, el segundo contrajera matrimonio con ella, el cual murió también; y que, después de todo eso, el mismo Judá tuviera relaciones con su nuera Tamar, sin saber que lo era, de la que

tuvo dos hijos de un solo parto, y que uno de ellos llegara a ser padre dentro del período de tiempo señalado. Dado, pues, que todos estos hechos no se pueden referir al tiempo de que se habla en el *Génesis*, hay que referirlos necesariamente a otro, del que se trataba inmediatamente antes en otro libro. Por consiguiente, Esdras se limitó a transcribir esta historia y la insertó en el *Génesis* sin examinarla.

Pero hay que confesar que, no sólo este capítulo, sino toda la historia de José y de Jacob ha sido tomada y transcrita de diversos historiadores: ¡tan poco [131] coherente la vemos! *Génesis*, 47 cuenta, en efecto, que Jacob tenía 130 años, cuando José le llevó al faraón para que le saludara por primera vez. Si sustraemos los 22 años que Jacob pasó apenado por la ausencia de José, los 17 que tenía José cuando fue vendido, y finalmente los 7 que sirvió por Raquel, se comprobará que era de edad muy avanzada, exactamente de 84 años, cuando tomó por esposa a Lía; y que, por el contrario, Dina apenas tenía siete años[n14], cuando fue violada por Siquem; que Simeón y Leví apenas tenían doce y once años cuando saquearon toda aquella ciudad y pasaron a cuchillo a todos sus ciudadanos.

Mas no es necesario recoger aquí todos los detalles del *Pentateuco*. Basta fijarse un poco en que, en estos cinco libros, se lo describe todo desordenamente, mezclando los preceptos con las historias, que no se tiene en cuenta la diversidad de tiempo y que una y la misma historia se repite con frecuencia y, alguna vez, con divergencias, para reconocer sin dificultad que todos esos textos fueron recogidos y almacenados sin orden, con la intención de examinarlos más

fácilmente después y ponerlos en orden.

Y esto no vale sólo para lo que se dice en estos cinco libros; ya que las demás historias, contenidas en los otros siete libros y que llegan hasta la destrucción de la ciudad, fueron coleccionadas de la misma forma. Cualquiera ve, por ejemplo, que a partir de *Jueces*, 2,6 se cita un nuevo historiador (el cual también escribió las gestas de Josué) y se transcriben simplemente sus palabras. Nuestro historiador, en efecto, contó en el último capítulo de *Josué* que éste murió y fue sepultado; y en el primer capítulo de *Jueces* prometió relatar lo que aconteció después de su muerte: si tuviera esto en cuenta y quisiera seguir el hilo de su historia, hubiera podido enlazar con lo anterior lo que comienza a contar ahora acerca del mismo Josué[n15], Y así también los dos capítulos de *1 Samuel*, 17-18 son de un historiador distinto, ya que pensaba que la causa de que David comenzara a frecuentar la corte de Saúl, era muy distinta de la que se aduce en *1 Samuel*, 16. Pues no creía, como se dice aquí, que David fue a Saúl, porque éste le llamó siguiendo el consejo de sus esclavos; sino que, habiéndole enviado casualmente su padre a ver a sus hermanos al campamento, se dio a conocer a Saúl con ocasión de su victoria sobre el filisteo Goliat, y fue retenido en la corte. Sospecho que sucede algo parecido con el capítulo 26 del mismo libro, a saber, que el historiador parece contar ahí, [132]
según la opinión de otro, la misma historia que se halla en el cap. 24[217].

[II]

Pero dejemos esto y pasemos a examinar el cómputo de los años[218]. En *1 Reyes*, 6 se dice que

Salomón edificó el templo en el año 480 después de la salida de Egipto; y, sin embargo, de los mismos relatos deducimos un número mucho mayor. En efecto:

Moisés gobernó al pueblo en el desierto	40 años
Según la opinión de Josefo y de otros, no corresponden a Josué, que vivió ciento diez años, más que	26 años
Cusán Risataim dominó sobre el pueblo ...	8 años
Otoniel, hijo de Kenaz, juzgo[n16]	40 años
Eglón, rey de Moab. reinó sobre el pueblo	18 años
Aod y Samgar lo juzgaron	80 años
Jabín, rey de Canaán, volvió a dominar sobre el pueblo ...	20 años
El pueblo estuvo en paz después	40 años
Estuvo después en poder de los madianitas	7 años
En tiempo de Gedeón vivió en libertad	40 años
Bajo el dominio de Abimelec	3 años
Tola, hijo de Puá, juzgó	23 años
Jaír	22 años
El pueblo estuvo de nuevo bajo el poder de los filisteos y de los ammonitas	18 años
Jefté juzgó	6 años
Abesán, de Belén	7 años
Elón, de Zabulón	10 años
Abdón, de Piratón	8 años
El pueblo volvió a estar bajo el poder de los filisteos ...	40 años
Sansón juzgó[n17]	20 años
Elí	40 años
El pueblo estuvo otra vez bajo el dominio de los filisteos, antes de ser liberado por Samuel	20 años
David reinó	40 años
Salomón, antes de edificar el templo	4 años

————————————

Sumados todos estos años, dan en total[220] ……… 580 años

A esa cantidad hay que añadirle, además, los años [133] de aquella época en que, tras la muerte de Josué, el Estado de los hebreos vivió próspero, hasta que fue sometido por Cusán Risataim. Y pienso que su número fue elevado, puesto que no me puedo convencer de que, inmediatamente después de la muerte de Josué, perecieran en un instante todos los que habían visto sus portentos; ni que sus sucesores prescindieran, en un abrir y cerrar de ojos, de las leyes y cayeran de la suprema virtud a la ínfima maldad y dejadez; ni, en fin, que Cusán Risataim los sometiera en un dicho y hecho. Por el contrario, como todos estos hechos casi exigen cada uno la vida de un hombre y, no cabe duda que la Escritura, en *Jueces*, 2,7 y 9-10, resumió las historias de muchos años, cuyo contenido pasó en silencio. Hay que añadir, por otra parte, los años durante los cuales fue juez Samuel, y cuyo número no consta en la Escritura.

A lo anterior hay que añadir también los años del reinado de Saúl, que he omitido en el cómputo anterior, porque no está suficientemente claro por su historia cuántos años reinó. Es cierto que en *1 Samuel*, 13,1 se dice que reinó dos años; pero, aparte de que ese texto está cortado, por la misma historia colegimos un número de años más elevado. Que el texto esté cortado no puede dudarlo nadie que haya saludado, tan sólo desde la puerta, la lengua hebrea. Comienza así, en efecto: (un) *año tenía Saúl, cuando reinó, y reinó durante dos años sobre Israel*. ¿Quién no ve, digo yo, que se ha omitido el número de años que tenía

Saúl, cuando alcanzó el poder real? En cuanto a que de la historia misma se deduzca un número mayor de años, no creo tampoco que nadie lo ponga en duda. De hecho, en *1 Samuel*, 27, 7 se dice que David permaneció durante un año y cuatro meses entre los filisteos, a donde había ido huyendo de Saúl; el resto, por tanto, debió suceder, según este cómputo, en el espacio de ocho meses, cosa que no creo que nadie admita. Josefo, al menos, al final del libro sexto de las *Antigüedades*, corrige así el texto: *Saúl reinó, pues, dieciocho años en vida de Samuel y dos años después de su muerte*[221]. Más aún, toda esta historia del capítulo 13 no está en absoluto de acuerdo con cuanto precede. Al final del capítulo VII se dice que los filisteos tan derrotados fueron por los hebreos que, en vida de Samuel, no se atrevieron a cruzar la frontera de Israel; aquí, en cambio, se dice que (en vida de Samuel) los hebreos fueron invadidos por los filisteos, los cuales [134]
les habían reducido a tal miseria y pobreza que ni tenían armas con que poder defenderse de ellos ni medios para fabricarlas. Sudaría tinta si me empeñara en conciliar todas estas historias que se hallan en este primer libro de *Samuel*, de suerte que pareciera que todas fueron redactadas y ordenadas por un mismo historiador. Pero vuelvo a mi tema. La conclusión es que al cómputo anterior hay que añadirle los años del reinado de Saúl.

Al cómputo precedente hay que añadir, finalmente, los años de anarquía de los hebreos, porque no constan por la misma Escritura. Quiero decir que no me consta en qué tiempo sucedió lo que se narra desde *Jueces*, 17 hasta el final del libro.

Por todas estas razones se sigue, pues, clarísimamente que ni consta por los mismos relatos el verdadero cómputo de los años, ni concuerdan los diversos relatos en torno a uno solo, sino que hay que suponer que son muy diferentes; y, por tanto, hay que reconocer que estas distintas historias fueron recogidas de distintos escritores y que todavía no han sido ordenadas ni examinadas.

Tampoco parece que fuera menor la discrepancia, en cuanto al cómputo de los años en los libros de las *Crónicas de los reyes de Judá* y en los libros de las *Crónicas de los reyes de Israel*. Efectivamente, en las *Crónicas de los reyes de Israel* se decía que Joram, hijo de Ajab, había comenzado a reinar el año segundo del reinado de Joram, hijo de Josafat (ver *2 Reyes*, 1,17). En cambio, en las *Crónicas de los reyes de Judá* se decía que Joram, hijo de Josafat, había comenzado a reinar el año quinto del reinado de Joram, hijo de Ajab (ver *Ib*., 8,16). Y, si alguien quiere, además, comparar las historias del libro de los *Paralipómenos* con las de los libros de los *Reyes* encontrará muchas discrepancias similares, que no es necesario recoger aquí y menos todavía las lucubraciones con que los autores se esfuerzan por conciliar dichas historias.

[III]

Claro que los rabinos deliran completamente; y los comentaristas que he leído sueñan, fantasean e incluso corrompen de raíz la misma lengua. Cuando, por ejemplo, en *2 Paralipómenos* se dice que *Ocozías tenía cuarenta y dos años cuando comenzó a reinar*[222], se imaginan algunos que estos años comienzan con el reinado de Omrí y no en el nacimiento de Ocozías.

Desde luego, si pudieran probar que la intención del autor de los *Paralipómenos* fue ésa, yo no dudaría en afirmar que él no sabía hablar. Siguiendo ese método, inventan otras muchas cosas que, de ser verdaderas, diría sin reservas que los antiguos hebreos habrían ignorado tanto su lengua como toda norma de narración, y no admitiría ni criterio ni norma alguna para interpretar la Escritura, sino que a cada cual le estaría permitido imaginarlo todo a su antojo.

Y, si alguien piensa que yo hablo aquí demasiado en [135]
general y sin fundamento suficiente, le ruego que haga lo siguiente: que nos muestre en esas historias un orden determinado, que pudieran imitarlo sin grandes fallos los historiadores en sus cronologías; y que, al tiempo que se esfuerza en interpretar y conciliar esas historias, observe sus construcciones y modos de hablar, de disponer y ensamblar las oraciones, y los explique de forma tan estricta que también nosotros podamos imitar con nuestros escritos lo que ellos dicen en sus explicaciones[n18]. A quien lo logre, le estrecharé inmediatamente la mano y será para mí el gran Apolo. Pues confieso que, aunque lo he buscado largo tiempo, jamás he podido conseguir nada similar. Y aún puedo añadir que yo no escribo nada aquí que no haya meditado larga y reiteradamente y que, pese a haber sido imbuido desde mi niñez en las opiniones corrientes acerca de la Escritura, no he podido menos, finalmente, de admitir lo que acabo de decir. Pero no hay por qué entretener largamente al lector con esto y proponerle una tarea irrealizable. Era, sin embargo, necesario plantear el problema, a fin de que quedara más claro mi pensamiento. Paso, pues, a exponer los otros puntos que me propuse acerca de la fortuna de

estos libros.

Pues, además de lo que acabo de decir, hay que señalar que estos libros no fueron guardados, por quienes los recibieron, con la diligencia suficiente para que no se deslizaran errores en ellos. Los escribas más antiguos señalaron, en efecto, varias lecturas dudosas y, además, algunos pasajes recortados, aunque no todos. Si esas faltas son tan importantes que desconciertan al lector, no entro en ello; creo, más bien, que son de escasa relevancia, al menos para quienes leen la Escritura con espíritu un tanto liberal. Una cosa puedo afirmar con certeza: que yo no he descubierto ninguna errata ni ninguna diversidad de lecturas sobre temas morales que pudieran hacerlos oscuros o dudosos.

Pero la mayor parte de los intérpretes no admiten siquiera que se haya filtrado algún defecto en los otros temas, sino que defienden que Dios ha conservado todos los Sagrados Libros con una providencia singular. En cuanto a las diversas lecturas, dicen que son signo de profundísimos misterios; y lo mismo pretenden respecto a los asteriscos, de los que existen 28 en medio de párrafo, e incluso creen que se esconden grandes secretos en los rasgos de las letras. La verdad es que desconozco si todo esto lo han dicho por necedad o por devoción de viejas. Una cosa sé, al menos: que yo no he leído en ellos nada que recordara la ciencia del arcano, sino tan sólo pensamientos pueriles. He leído también e incluso he conocido a
algunos cabalistas[223], aficionados a la broma, pero [136]
jamás he logrado admirar lo suficiente su locura.

En cuanto a que se hayan deslizado, como hemos

dicho, erratas en los textos, creo que nadie de sano juicio lo puede dudar, si lee aquel texto de Saúl, que ya hemos citado (*1 Samuel*, 13,1), así como *2 Samuel*, 6,2, que dice: *y se levantó David y fue, junto con todos los que le acompañaban del pueblo de Judá, para traer de allí el arca de Dios*. Tampoco hay nadie que no vea aquí que se ha omitido el lugar a donde iban y de donde traerían el arca, a saber, Quiriat Jearim[n19]. Ni podemos negar que 2 *Samuel* 13,37 está trastocado y cortado, pues dice: *y Absalón huyó y fue a Talmai, hijo de Amiud, rey de Gesur, y lloró a su hijo todos los días, y Absalón huyó y fue a Gesur y estuvo allí tres años*[n20]. Sé que hace tiempo yo había tomado nota de otras cosas similares, pero no las recuerdo ahora.

[IV]

En cuanto a que las notas marginales, que surgen a cada paso en los códices hebreos, eran lecturas dudosas, tampoco lo puede dudar nadie que se fije en que la mayor parte de ellas surgieron de la gran semejanza que existe entre las letras hebreas, por ejemplo, entre la *kaf* y la *bet*, entre la *yod* y la *vau*, entre la *dálet* y la *res*, etc. Por ejemplo, *en 2 Samuel* 5,24 está escrito: *y en el* (tiempo) *en que oigas*; y en su margen se dice: *cuando oigas*. Y en *Jueces*, 21,22: *y cuando sus padres o hermanos vengan en multitud* (es decir, muchas veces) *a nosotros*, etc.; al margen se dice: *a querellarse* (en vez de *en multitud*). Muchísimas lecturas dudosas han surgido, además, de las llamadas letras quiescentes, ya que, como su pronunciación no se percibe las más de las veces, se toma una por otra indistintamente. Por ejemplo, en *Levítico*, 25, 30 el texto escrito es: *y quedará*

confirmada la posesión de la casa que está en una ciudad que no tiene muros; en cambio, al margen se dice: *que tiene muros*[226].

Aunque esto resulta bastante claro por sí mismo, contesto gustoso a los argumentos de algunos fariseos, con los que intentan probar que las notas marginales fueron añadidas o sugeridas por los mismos escritores de los Libros Sagrados a fin de señalar algún misterio. El primer argumento, para mí poco convincente, lo toman de la forma usual de leer las Escrituras: si estas notas fueron añadidas a causa de la diversidad de lecturas, entre las cuales no pudo decidir la posteridad, ¿por qué, preguntan, se ha impuesto la costumbre de conservar en todas partes el sentido marginal? ¿Por qué, insisten, anotaron al margen el [137]
sentido que querían conservar? Debieran haber hecho al revés: escribir los sagrados volúmenes como querían que se leyeran, en vez de anotar en el margen el sentido y la lectura que juzgaban más sólida. El segundo argumento, y que parece tener cierto viso de verdad, se toma de la misma naturaleza de las cosas. En efecto, puesto que las faltas no fueron introducidas en los códices a sabiendas, sino por casualidad, deben revestir formas diversas. Ahora bien, en los cinco libros el nombre *naghar* (jovencita) se escribe siempre, a excepción de un solo pasaje, incorrectamente desde el punto de vista gramatical, es decir, sin la letra *he*[227]—, en cambio, en el margen se escribe bien, según la regla general de la gramática. ¿Es que también esto se debe a un fallo de la mano al transcribir? ¿Qué fatalidad pudo provocar que, siempre que aparecía este nombre, fuera aprisa la pluma? Aparte que este fallo pudiera haber sido

fácilmente corregido según las reglas de la gramática, añadiendo dicha letra, y sin escrúpulo alguno. Dado, pues, que estas lecturas no se deben al azar y que no se han corregido fallos tan manifiestos, esas variantes, concluyen los fariseos, fueron introducidas por los primeros escritores con la intención concreta de significar algo con ellas.

A estas objeciones podemos contestar fácilmente. En cuanto al argumento sacado de la forma de leer que se impuso entre los fariseos, no me detendré en él, puesto que no sé qué haya podido sugerir la superstición. Quizá ello se debió a que juzgaban que ambas lecturas eran igualmente buenas o admisibles y, por no desechar ninguna de ellas, decidieron que una se escribiera y la otra se leyera. Es decir, que temían emitir un juicio concreto en asunto tan importante y, al no estar seguros, elegir quizá la lectura falsa en vez de la verdadera; de ahí que no quisieran preferir ninguna de ellas a la otra. Pues, si hubieran mandado escribir y leer una sola variante hubieran hecho esa opción, y sobre todo cuando en los ejemplares destinados al culto no se escriben notas marginales. O quizá ello se debe a que querían que algunos textos, aunque estaban correctamente transcritos, se leyeran de otra forma, es decir, tal como estaban anotados al margen. Por eso establecieron la norma general de que los sagrados Libros fueran leídos según las notas marginales.

En cuanto al motivo que impulsó a los escribas a anotar al margen ciertos textos que debían ser expresamente leídos, lo diré ahora. En efecto, no todas las notas marginales son lecturas dudosas, sino que los escribas anotaron también al margen expresiones que

estaban fuera de uso, es decir, las palabras obsoletas y las que las costumbres aceptadas en su época no permitían que se leyeran en las reuniones públicas. Porque los escritores antiguos carecían de malicia y expresaban las cosas sin rodeos cortesanos y con sus propios nombres. Sin embargo, una vez que se impusieron la malicia y la relajación, se comenzó a [138]
tener por obsceno lo que los antiguos habían dicho sin obscenidad. Sin duda que no por eso era necesario cambiar la Escritura misma; los escribas, sin embargo, en atención a la debilidad del pueblo, introdujeron notas marginales para que los nombres del coito y de los excrementos se leyeran en público de forma más honesta, tal como en ellas se indica.

Cualquiera que haya sido, en fin, la razón de que las Escrituras se lean y se interpreten según las notas marginales, sin duda que no consiste en que es según éstas como hay que hacer la verdadera interpretación de aquéllas. Pues, aparte de que los mismos rabinos en el *Talmud* se alejan con frecuencia de los masoretas y tenían, como mostraré en seguida, otras lecturas que aprobaban, en las notas marginales se encuentran algunas cosas que parecen menos aceptables desde el punto de vista gramatical. Por ejemplo, en *2 Samuel*, 14,22 se escribe: *porque el rey actuó según la opinión de su siervo*; esta construcción es totalmente regular y concuerda con la del v. 15, mientras que la escrita al margen (*de tu siervo*) no concuerda con la persona del verbo. Y así también, en 2 *Samuel*, 16,23 se escribe: *como cuando consulta* (esto es, se consulta) *la palabra de Dios*; mientras que al margen se añade *alguien* como sujeto del verbo, lo cual no parece ser muy correcto, ya que esta lengua acostumbra a emplear los

verbos impersonales en la tercera persona del singular de la voz activa, como muy bien saben los gramáticos. Hay muchas notas marginales de este tipo, que no pueden, en modo alguno, prevalecer sobre la lectura escrita.

En cuanto al segundo argumento de los fariseos, también es fácil contestarle a partir de lo que acabamos de decir, a saber, que los escribas han anotado, aparte de las lecturas dudosas, también las palabras obsoletas. Porque no cabe duda de que en la lengua hebrea, como en las demás, muchas palabras resultaron obsoletas y anticuadas al usarlas más tarde; cuando los últimos escribas las encontraron en los Sagrados Libros, las anotaron todas a fin de que fueran leídas ante el pueblo según el uso corriente en su época. Por este motivo, siempre está anotado el nombre *naghar*, porque antiguamente era de dos géneros y significaba lo mismo que en latín *juvenis* (joven). Y así también los antiguos solían llamar a la capital de los hebreos *Jerusalem* y no *Jerusalaim*. Lo mismo pienso de la palabra hebrea que significa *él mismo* y *ella misma*; es decir, que los modernos
cambiaron el *vau* en *yod* (cambio frecuente en [139]
hebreo), cuando querían significar el género femenino, mientras que los antiguos distinguían únicamente con vocales el género femenino de este pronombre del masculino. Por otra parte, también las irregularidades de ciertos verbos no fueron las mismas entre los antiguos y los modernos. Finalmente, los antiguos utilizaron las letras paragógicas (*he, alef, mem, nun, yod* y *vau*) con la elegancia propia de su tiempo. Podría ilustrar todo esto con muchos ejemplos, pero no quiero cansar al lector con una

lectura enojosa.

Quizá alguien me pregunte cómo he llegado a saber todo esto. Le respondo que lo he constatado muchas veces en escritores muy antiguos, es decir, en los Sagrados Libros[228] y que, no obstante, los autores posteriores no quisieron imitarles; y éste es el único medio de reconocer palabras obsoletas en las demás lenguas, aunque también ya estén muertas.

Pero quizá alguien me insista que, dado que yo he afirmado que la mayor parte de estas notas marginales son lecturas dudosas, por qué no se han encontrado nunca más de dos lecturas en un mismo pasaje, por qué no se han hallado alguna vez tres o más. Se me dirá también que algunas cosas que se anotan correctamente al margen, contradicen tan abiertamente a la gramática tal como están escritas en el texto, que no se debe en absoluto creer que los escribas hayan podido vacilar y dudar cuál de ellas era la verdadera.

También a estos argumentos es fácil contestar. En cuanto al primero, digo que existieron más lecturas que las que encontramos anotadas en nuestros códices. Y así en el *Talmud* se anotan varias que los masoretas pasaron por alto; en muchos lugares hay divergencias tan manifiestas entre ambos textos que el supersticioso corrector de la Biblia de Bomberg se ha visto obligado a confesar en su prefacio que él no sabe conciliarlos: *tampoco aquí sabemos responder*, dice, *si no es con la respuesta antes dada, a saber, que es costumbre del Talmud contradecir a los masoretas*[229]. Por consiguiente, no hay fundamento suficiente para que establezcamos que un pasaje no ha tenido nunca

más de dos lecturas.

Yo concedo y admito, no obstante, fácilmente que nunca se han encontrado más de dos lecturas de un pasaje, y ello por las dos razones siguientes: 1.ª Porque el motivo, por nosotros señalado, de que surgieran diversas lecturas, no permite más de dos. Hemos probado, en efecto, que esas lecturas surgieron, ante todo, de la semejanza entre algunas letras. De ahí que la duda casi siempre se reducía, al fin, a saber cuál de dos letras, cuyo uso es sumamente frecuente, a saber, *bet* o *kaf*, *yod* o *vau*, *dálet* o *res*, había que escribir; por eso podía suceder muchas veces que ambas dieran a la [140]
frase un sentido admisible. La duda consistía, otras veces, en saber si una sílaba era larga o breve, ya que su cantidad se determina por las letras que hemos llamado quiescentes. A estas razones hay que añadir que no todas las lecturas conocidas son dudosas, puesto que hemos dicho que muchas fueron añadidas por razones de honestidad y también para explicar palabras obsoletas o anticuadas[230]. 2.ª Porque yo creo que los escribas encontraron un número sumamente reducido de ejemplares, quizá no más de dos o tres. De hecho, en el *Tratado de los escribas* (capítulo 6) sólo se mencionan tres, que ellos suponen fueron hallados en tiempo de Esdras, porque pretenden que esas notas fueron añadidas por el mismo Esdras. Como quiera que sea, fácilmente podemos pensar que, si tuvieron tres ejemplares, dos estuvieran siempre de acuerdo en un mismo pasaje; más aún, nadie dejaría de extrañarse de que, en sólo tres ejemplares, se encontraran tres lecturas diferentes de un mismo pasaje. Qué fatalidad haya hecho que haya habido tal escasez de ejemplares después de Esdras, dejará de ser

un misterio para quien haya leído tan sólo *1 Macabeos*, 1 o *Antigüedades*, 12, 5 de Josefo[231]. Lo que sí parece un milagro es que, tras una persecución tan dura y prolongada, se hayan podido conservar esos pocos ejemplares; no creo que nadie que haya leído dicha historia con cierta atención dudará de ello. Vemos, pues, las causas de que no aparezcan en ningún pasaje más de dos lecturas. Por consiguiente, está muy lejos de que se pueda concluir, del hecho de que los Sagrados Libros no contengan nunca más de dos lecturas, que en los pasajes anotados hayan sido redactados mal a sabiendas, con el fin de significar algún misterio.

Por lo que respecta al segundo argumento, a saber, que hay algunos pasajes tan mal escritos que los escribas no pudieron dudar, en absoluto, de que contradecían la forma de escribir de todos los tiempos; y que, por lo mismo, debieron corregirlos sin más y no anotarlos al margen, no me convence gran cosa, puesto que no es mi obligación saber qué religión les movió a no hacerlo. Quizá lo hicieron por honradez, porque quisieron entregar a la posteridad los Sagrados Libros tal como ellos los habían hallado en unos pocos originales; y por eso anotaron las discrepancias de éstos, no como lecturas dudosas, sino como simples variantes. Si yo las he llamado dudosas ha sido sencillamente porque constato que casi todas son tales que no logro saber cuál haya que preferir a otra.

Finalmente, los escribas anotaron, aparte de estas
lecturas, varios pasajes cortados (dejando un espacio [141]
vacío en medio del párrafo). Los masoretas nos

transmiten su número, ya que cuentan veintiocho pasajes en los que se deja un espacio vacío en medio de párrafo; aunque no sé si también en este número creen que se oculte algún misterio. Por su parte, los fariseos observan religiosamente una cierta cantidad de espacio. Un ejemplo de éstos (por aducir uno) se encuentra en *Génesis*, 4,8, que se escribe como sigue: 7 *dijo Caín a Abel, su hermano… y sucedió que, cuando estaban en el campo, Caín, etc.*; se deja un espacio vacío justamente allí donde esperábamos saber qué fue lo que Caín dijo a su hermano. Existen, aparte de los que ya hemos señalado, veintiocho pasajes de este tipo que han dejado los escribas. Aunque muchos de ellos no aparecerían cortados si no se hubiera dejado un espacio en medio. Pero basta ya sobre esto.

Capítulo X

Se examinan los demás libros del Antiguo Testamento del mismo modo que los precedentes

[I]

Paso a los demás libros del *Antiguo Testamento*[232]. [141]
Sobre los dos de los *Paralipómenos*, no tengo nada cierto e importante que señalar, a no ser que fueron escritos mucho después de Esdras y quizá después de que Judas Macabeo[233] restaurara el Templo[n21]. En *1 Paralipómenos*, 9 cuenta, en efecto, el historiador *qué familias habitaron primero* (es decir, en tiempo de Esdras) *Jerusalén*; y después (*Ib.*, v. 17) indica los *porteros*, dos de los cuales se mencionan también en *Nehemías*, 11,19. Lo cual muestra que estos libros fueron escritos mucho después de la reconstrucción de la ciudad. Por lo demás, no tengo ningún dato seguro sobre su verdadero escritor, ni sobre su autoridad, su utilidad y su doctrina. Más aún, no acabo de comprender por qué fueron recibidos en el canon de Libros Sagrados por aquellos que borraron del mismo el libro de la *Sabiduría, Tobías* y los demás que se llaman apócrifos. No es que yo pretenda disminuir su autoridad, sino que, como todo el mundo los ha aceptado, los dejo tal como están.

También los *Salmos* fueron recopilados y distribuidos en cinco libros en la época del segundo Templo. Pues, según el testimonio del judío Filón, el *Salmo 88* fue publicado cuando el rey Joaquín aún estaba detenido en la cárcel, en Babilonia; y el *Salmo 89,* cuando el mismo rey consiguió la libertad. Y no [142]
creo que Filón jamás hubiera dicho esto, si no fuera una opinión aceptada en su tiempo o no la hubiera recogido de otros escritores fidedignos[236].

Creo que también los *Proverbios* de Salomón fueron recopilados en esa época o, al menos, en tiempo del rey Josías. La razón es que en el último versículo del capítulo 24[237] se dice: *éstos son los proverbios de Salomón, que han transmitido los hombres de Ezequías, rey de Judá*. Pero yo no puedo silenciar aquí la audacia de los rabinos[238], que querían excluir del canon de Libros Sagrados este libro, junto con el *Eclesiastés*, y guardarlo junto a los demás que echamos de menos[239]. Lo hubieran hecho sin dudarlo de no haber encontrado en ellos algunos pasajes en que se recomienda la ley de Moisés. ¡Qué lástima que las cosas sagradas y más excelentes hayan dependido de su elección! Les felicito, sin embargo, porque han querido transmitirnos, al menos, éstos, aunque no puedo menos de dudar si lo hicieron de buena fe; pero no quiero someterlo aquí a un examen concienzudo.

Paso, pues, a los libros de los profetas. Cuando los examino atentamente veo que las profecías contenidas en ellos fueron recogidas de otros libros, en los que no siempre habían sido transcritas en el mismo orden en que fueran pronunciadas o escritas por los mismos profetas, y que tampoco están contenidas todas, sino

tan sólo aquellas que lograron encontrar aquí o allá. Estos libros no son, pues, más que fragmentos de los profetas.

Efectivamente, *Isaías* comenzó a profetizar en el reinado de Ozías, como atestigua el propio relator en el primer verso. Pero no sólo profetizó en esa época, sino que describió, además, todas las hazañas de este rey (ver *2 Paralipómenos*, 26, 22), en un libro que no poseemos. Lo que de él conservamos, hemos probado ya que está transcrito de las *Crónicas de los reyes de Judá y de Israel*[240]. Añádase a ello que, según los rabinos, Isaías también profetizó durante el reinado de Manasés, quien finalmente le dio muerte; y, aunque dan la impresión de contar una fábula, parece que creyeron que no se conservaban todas sus profecías.

Por otra parte, las profecías de *Jeremías*, que tienen forma de historia, fueron extraídas y recopiladas de diversas cronologías. Pues, aparte de que están todas revueltas, sin tener en cuenta las épocas, una misma historia se repite, además, de distintas formas. Y así, en el capítulo 21 se expone la causa de la prisión de Jeremías, a saber, que predijo la destrucción de la ciudad a Sedecías, que le había consultado; interrumpida esta historia, se pasa a contar, en el capítulo 22, su discurso contra Joaquim[241], que reinó
antes de Sedecías, y a decir que el profeta predijo la [143]
cautividad del rey; y después, en el capítulo 25, describe lo que le había sido revelado al profeta anteriormente, es decir, el cuarto año del reinado de Joaquim; y, a continuación, las profecías del primer año de este rey. Y así prosigue amontonando profecías, sin observar ningún orden temporal, hasta

que en el capítulo 38 vuelve, por fin (como si estos quince capítulos fueran una especie de paréntesis), a lo que había comenzado a contar en el capítulo 21; de hecho, la transición con que se inicia el capítulo 38 remite a los versículos 8-10 del capítulo 21. Entonces relata la última detención de Jeremías de muy distinta forma de como se narra en el capítulo 37 y aduce también una causa muy diferente de su prolongada retención en el vestíbulo de la cárcel. Para que se vea que todos estos datos fueron recogidos de distintos historiadores, sin que exista otra disculpa posible. En cambio, las demás profecías contenidas en los restantes capítulos, en las que Jeremías habla en primera persona, parece que fueron copiadas del volumen que escribió Baruc al dictado del mismo Jeremías[242]. Ese volumen (como consta por *Jeremías*, 36, 2) sólo contenía, en efecto, cuanto había sido revelado a este profeta desde la época de Josías hasta el año cuarto de Joaquim, que es el momento en que comienza el libro de Jeremías. De ese mismo volumen parecen haber sido tomadas también las cosas que se dicen desde 45,2 hasta 51,59.

En cuanto al libro de *Ezequiel*, sus primeros versículos muestran con toda claridad que también él es un simple fragmento. ¿Quién no ve, en efecto, que la transición con que comienza el libro se refiere a otras cosas ya narradas y que enlaza con ellas lo que va a decir? Pero no es sólo la transición; todo el contexto de la narración supone otros escritos. Y así, el año treinta, con que comienza el libro, muestra que el profeta continúa una narración y no que la inicia. El mismo escritor lo advierte con una especie de paréntesis en 1,3: *la palabra de Dios había sido*

dirigida muchas veces a Ezequiel, hijo de Buzí, sacerdote, en la tierra de los caldeos, etc.; como si dijera que las palabras de Ezequiel que hasta ahora había copiado estaban en conexión con otras que le habían sido reveladas al mismo profeta antes de este año treinta. Por otra parte, Josefo cuenta (*Antigüedades*, 1. X, cap. 7) que Ezequiel predijo que Sedecías no vería Babilonia; sin embargo, en el libro que de él tenemos (*Ezequiel*, 17), se lee, por el contrario, que Sedecías sería llevado cautivo a Babilonia[n22].

De *Oseas* no podemos decir con certeza que haya escrito más de lo que se contiene en el libro que lleva su nombre. Me sorprende, sin embargo, que no tengamos más cosas de un escritor que, según su [144]
propio testimonio, profetizó durante más de ochenta y cuatro años. Una cosa, al menos, sabemos en general, que los redactores de estos libros no recopilaron todas las profecías de todos los profetas, ni siquiera las de aquellos que hoy tenemos. De aquellos profetas, por ejemplo, que profetizaron durante el reinado de Manasés y que se mencionan, en términos generales, en *2 Paralipómenos*, 33,10 y 18-9, no poseemos absolutamente ninguna profecía; ni tampoco poseemos todas las profecías de los doce profetas del canon actual. Y así, de *Jonás* sólo fueron recogidas las profecías sobre los ninivitas, siendo así que también profetizó a los israelitas (véase sobre esto *2 Reyes*, 14,25).

Sobre el libro de *Job* y sobre el mismo Job se ha discutido mucho entre los escritores. Algunos piensan que lo escribió Moisés y que toda la historia no es más

que una parábola. Así lo recogen algunos rabinos en el *Talmud*, por cuya opinión se inclina Maimónides en su libro *Guía de perplejos*[244]. Otros creyeron que la historia es verdadera, y algunos de éstos son los que pensaron que este Job vivió en tiempo de Jacob y que tomó a su hija, Dina, por esposa. En cambio, Ibn Ezra, en sus comentarios sobre este libro, afirma, como ya hemos dicho antes, que fue traducido de otra lengua al hebreo; desearía que nos lo probara con más claridad, porque de ahí podríamos concluir que también los gentiles tuvieron libros sagrados. Yo dejo, pues, el asunto en suspenso, aunque supongo que Job fue un hombre gentil y de gran fortaleza de ánimo, al que primero le fueron las cosas bien, después le fue la fortuna adversa y finalmente fue muy feliz, puesto que *Ezequiel*, 14,14 lo menciona entre otros. Creo que esa fortuna fluctuante y esa constancia de ánimo dieron ocasión a muchos de discutir sobre la providencia divina o la dieron, al menos, al autor de este libro para que redactara el diálogo. Pues tanto su contenido como su estilo parecen propios, no de un hombre que se revuelve míseramente entre cenizas, sino de alguien que medita tranquilamente en un museo. En este sentido estaría de acuerdo con Ibn Ezra en que este libro fue traducido de otra lengua, ya que parece imitar la poesía de los gentiles, puesto que el padre de los Dioses convoca dos veces su consejo, y Momo, que recibe aquí el nombre de Satanás, censura con toda libertad los dichos de Dios, etc. Esto, sin embargo, son meras conjeturas sin suficiente fundamento[245].

Paso al libro de *Daniel*. Desde el capítulo 8 contiene sin duda los dichos del mismo Daniel. Pero no sé de dónde fueron transcritos los siete primeros capítulos; [145]

como, a excepción del primero, fueron escritos primero en caldeo, podemos sospechar que fueron tomados de las *Cronologías caldeas*. Si esto nos constara con certeza, sería un testimonio espléndido por el que se demostraría que la Escritura sólo es sagrada en cuanto que por su medio entendemos las cosas en ella expresadas y no en cuanto entendemos las palabras o la lengua y las oraciones que las significan; y que, además, los libros que enseñan y narran las cosas mejores son igualmente sagrados, sin que importe en qué lengua o por qué nación fueron escritos. Pero, al menos, podemos señalar que esos capítulos fueron escritos en caldeo y que, no obstante, son tan sagrados como el resto de los Sagrados Libros.

El primer libro de *Esdras* está conectado con el libro de *Daniel* de tal forma que es fácil reconocer que es el mismo escritor, que continúa narrando la historia de los judíos desde la primera cautividad.

No dudo que al libro de *Daniel* va unido el de *Ester*, ya que la transición con que comienza no se puede referir a ningún otro. Pero no hay que creer que sea el mismo que escribió Mardoqueo, puesto que en 9, 20-22 es otro el que cuenta que Mardoqueo escribió cartas y expone su contenido. Por otra parte, en 9,31 dice que la reina Ester estableció, mediante un edicto, todo lo concerniente a la fiesta de las Suertes (*Purim*) y que ese edicto fue escrito en el libro, es decir (en el sentido hebreo del texto), en el libro que en aquel tiempo (en el que esto fue escrito) era de todos conocido; ahora bien, todo el mundo tiene que reconocer con Ibn Ezra que ese libro pereció junto con otros. Finalmente, el historiador relaciona los demás hechos de Mardoqueo con las *Crónicas de los*

reyes de Persia[246]. No cabe duda, pues, que también este libro fue escrito por el mismo historiador que narró la historia de Daniel y de Esdras. Y lo mismo hay que decir del libro de *Nehemías*[n23], ya que se llama 2 *Esdras*.

Afirmamos, pues, que estos cuatro libros, a saber, *Daniel, Esdras, Ester y Nehemías*, fueron escritos por un mismo historiador. Quién haya sido, sin embargo, ni siquiera puedo sospecharlo. No obstante, a fin de averiguar por dónde llegó dicho autor, cualquiera que haya sido finalmente, a conocer esas historias y de dónde las copió quizá casi completas, hay que señalar que los prefectos o príncipes de los judíos, durante la época del segundo Templo, tuvieron, como sus reyes en el primer Templo, escribas o historiógrafos que iban escribiendo los anales o cronologías de los judíos. Efectivamente, en los libros de los *Reyes* se citan a cada paso las *Cronologías o anales de los reyes*. Por otra parte, las *Cronologías de los príncipes y sacerdotes* del segundo Templo se citan, por primera vez, en el [146]
libro de *Nehemías*, 12, 23; después, en *1 Macabeos*, 16,24. Y sin duda que éste es el libro (*ver Ester*, 9,31) del que acabamos de hablar, en el que se habían recogido el edicto de Ester y los escritos de Mardoqueo, y que, siguiendo a Ibn Ezra, hemos dicho que desapareció. Parece, pues, que fue de este libro de donde fueron recogidas y copiadas todas las noticias que se contienen en los cuatro libros citados. Puesto que ni su redactor cita ningún otro ni tenemos noticia de que otro alguno haya tenido pública autoridad.

Que estos libros no fueron escritos ni por Esdras ni por Nehemías, consta claramente, porque en

Nehemías, 12,10-11 se prolonga la genealogía del sumo pontífice Jesuá hasta Jadúa. Ahora bien, éste fue el sexto pontífice y se entrevistó con Alejandro Magno, cuando ya casi tenía sometido el imperio persa (ver Josefo, *Antigüedades*, II, 8), o, como dice el judío Filón en el *Libro de los tiempos*, el sexto y último pontífice bajo los persas[247]. Aún más, en el mismo capítulo de *Nehemías*, 12,22, se indica claramente lo que acabamos de decir: *los levitas*, dice el historiador, *de la época de Eliasib, Joyada, Jojanán y Jadúa fueron inscritos sobre*[013] *el reinado de Darío, el persa,* es decir, en las cronologías. Y no creo yo que nadie piense que Esdras[n24] o Nehemías llegaron a tal edad, como para haber sobrevivido a catorce reyes persas. Efectivamente, Ciro fue el primero que dio permiso a los judíos para reedificar el Templo, y desde aquella fecha hasta Darío, decimocuarto y último rey de Persia, se calculan más de doscientos treinta años[249].

Por consiguiente, yo no dudo que estos libros fueron escritos mucho después de que Judas Macabeo restableció el culto del Templo. Y el motivo fue que por aquellas fechas algunos malévolos, pertenecientes sin duda a la secta de los saduceos, editaban falsos libros de *Daniel*, de *Esdras* y de *Ester*; ya que los fariseos, que yo sepa, nunca aceptaron aquellos libros. Y, aunque en el llamado cuarto libro de *Esdras* se cuentan ciertas fábulas, que también leemos en el *Talmud*, no por eso hay que atribuirlos a los fariseos; ya que, a excepción de los más estúpidos, ni uno de ellos duda de que tales fábulas fueron añadidas por algún bromista, y hasta creo yo que algunos lo hicieron para hacer ridículas a los ojos de todos las tradiciones de los fariseos. O quizá el motivo de que

fueran copiados y publicados en aquella época, fue mostrar al pueblo que las profecías de Daniel se habían cumplido y confirmar de este modo al pueblo en la religión, a fin de que no desconfiasen, en medio [147]
de tantas calamidades, de tiempos mejores ni de la salvación futura.

[II]

Aunque estos libros son tan recientes y nuevos, se deslizaron en ellos, no obstante, muchas erratas, debidas, según creo, a la prisa de los copistas. Pues también en éstos, como en los demás, se encuentran bastantes notas marginales de las que hemos tratado en el capítulo precedente, y algunos pasajes, además, que no admiten más excusa que la prisa, como enseguida probaré. Pero antes quiero señalar, respecto a las lecturas marginales de estos libros, que, si hay que conceder a los fariseos que son tan antiguas como los mismos escritores de dichos libros, entonces hay que decir necesariamente que esos escritores, si acaso fueron varios, las indicaron, porque comprobaron que las cronologías, de donde las tomaron, no estaban redactadas con el debido rigor; y que, aunque algunas erratas estaban claras, no se atrevieron, sin embargo, a corregir los escritos de sus antepasados. Pero no es necesario que vuelva a tratar extensamente aquí de este tema.

Paso, pues, a señalar aquellas erratas que no se hallan anotadas al margen. No sé cuántas diga que se han deslizado en *Esdras*, 2. En efecto, en el versículo 64 se recoge la suma total de cuantos se enumeran por separado a lo largo de todo el capítulo, y se dice que ascienden a 42.360. Sin embargo, si se suman las

cantidades parciales, no ascienden más que a 29.818. Aquí hay, pues, un error, ya sea en la suma total, ya en las parciales. Ahora bien, parece que hay que admitir que la suma total se da correctamente, porque todo el mundo la retuvo sin duda en la memoria, por tratarse de algo memorable; mas no así las sumas parciales. De ahí que, si se deslizara un error en la suma total, todo el mundo lo descubriría al momento y sería fácilmente corregido. Y esto se confirma plenamente por *Nehemías, 7,* donde se transcribe este capítulo de *Esdras* (llamado la *Carta de la genealogía)*, tal como se dice expresamente en 7,5: la suma total coincide exactamente con la del libro de *Esdras*; en cambio las parciales son muy distintas, puesto que unas son mayores y otras menores que en éste y hacen en total 31.089. No cabe duda, pues, de que se han deslizado varias erratas en las sumas parciales, tanto del libro de *Esdras* como del de *Nehemías*.

Los comentaristas, sin embargo, que intentan conciliar estas contradicciones manifiestas, inventan cuanto pueden, cada cual según la fuerza del propio ingenio[250]. Y así, al tiempo que adoran las letras y las palabras de la Escritura, no hacen otra cosa, según ya antes hemos señalado, que exponer los escritores de [148]
los Sagrados Libros al desprecio, hasta el punto que se diría que no sabían hablar ni poner en orden lo que iban a decir. Más aún, no hacen sino ensombrecer la claridad de la Escritura; ya que, si a cada uno estuviera permitido interpretar las Escrituras a su guisa, no habría una sola oración de cuyo verdadero sentido no pudiéramos dudar. Pero no tengo por qué detenerme más tiempo en esto. Pues estoy convencido de que, si algún historiador quisiera imitar cuantas licencias

permiten estos intérpretes a los escritores de los Sagrados Libros por devoción, ellos mismos los ridiculizarían de múltiples formas. Y, si piensan que es blasfemo quien dice que la Escritura contiene algún error, ¿qué calificativo habré de darles a ellos mismos, que imputan a las Escrituras cuanto les place; que prostituyen de tal forma a los historiadores sagrados, que parecen balbucir y confundirlo todo; y que niegan, en fin, los sentidos que están más claros y evidentes en la Escritura? ¿O es que hay en la Escritura algo más claro que la intención de Esdras y sus compañeros de incluir en la *Carta de la genealogía* (en *Esdras, 2),* por medio de sumas parciales, el número total de cuantos salieron hacia Jerusalén, puesto que entre ellos no sólo se incluye a los que pudieron dar su filiación, sino también a los que no pudieron darla? ¿Y qué hay más claro, también, en *Nehemías*, 7,5, que el hecho de que él mismo se limitó a copiar esa misma genealogía? Por tanto, quienes explican de otra forma todo esto, no hacen sino negar el verdadero sentido de la Escritura y, por consiguiente, la Escritura misma. Y en cuanto a que piensan que es piadoso adaptar unos pasajes de la Escritura a otros, les diré que eso es una piedad ridícula, ya que adaptan los pasajes claros a los oscuros y los correctos a los erróneos, y corrompen los sanos con los corruptos. Lejos de mí, sin embargo, llamar blasfemos a quienes no tienen intención alguna de maldecir, puesto que es propio de hombres equivocarse.

Pero vuelvo a mi tema. Aparte de las erratas que hay que admitir en las simias de la *Carta de la genealogía*, tanto en *Esdras* como en *Nehemías*, se advierten bastantes también en los mismos nombres

de las familias, y más todavía en las mismas genealogías, en las historias y me temo que incluso en las profecías. Y así, la profecía de *Jeremías*, 22 sobre Jeconías no parece concordar en absoluto con su historia (ver *2 Reyes* y *Jeremías* y *1 Paralipómenos*, 3,17-9); y, sobre todo, las palabras del último versículo de aquel capítulo[251]. Y tampoco alcanzo a ver por qué pudo decir de Sedecías, cuyos ojos le fueron arrancados[252] mientras veía matar a sus hijos: *morirás* [149]
en paz, etc. (ver *Jeremías*, 34,5). Si hubiera que interpretar las profecías por su cumplimiento, habría que intercambiar estos dos nombres, Jeconías por Sedecías y a la inversa. Pero esto sería demasiado extraño, y por eso yo prefiero dejar las cosas como están; sobre todo, porque, si existe aquí algún error, hay que atribuirlo al historiador y no a un defecto de los ejemplares.

Por lo que respecta a los otros errores, a que he aludido, no pienso señalarlos aquí, ya que no podría hacerlo sin gran molestia para el lector y, más que nada, porque ya otros los han indicado. R. Salomón[253], por ejemplo, ante las manifiestas contradicciones que observó en las susodichas genealogías, se vio obligado a expresarse como sigue (ver sus comentarios a *1 Paralipómenos*, 8): si *Esdras* (piensa que él escribió los libros de los *Paralipómenos) designa con otros nombres a los hijos de Benjamín y traza su genealogía de distinta forma de como se halla en el libro del Génesis; y si, en fin, los datos con los que designa la mayor parte de las ciudades de los levitas, no coinciden con los que da Josué, todo ello se debe a que encontró originales con discrepancias*. Y un poco más adelante: *la genealogía de Gabaón y de otros se*

transcribe dos veces y deforma distinta, porque Esdras encontró varias cartas de cada genealogía y con divergencias entre ellas y, al transcribirlas, siguió al mayor número de ejemplares; pero, cuando el número de los que discrepaban era el mismo, copió un ejemplar de ambos. Concede, pues, sin reserva alguna que estos libros fueron copiados de originales que ni eran bastante correctos ni seguros. Aún más, cuando los comentaristas intentan conciliar pasajes, no hacen, las más de las veces, más que señalar las causas de los errores. No creo, finalmente, que nadie que esté en sus cabales piense que los historiadores sagrados se han propuesto escribir de tal forma que den la impresión de contradecirse a cada paso.

Pero quizá alguien diga que, de este modo, trastoco totalmente la Escritura, puesto que todos pueden sospechar que contiene errores por todas partes. Por el contrario, yo he probado que de esta forma velo por la Escritura, procurando que sus pasajes claros e incorruptos no se corrompan por adaptarlos a los erróneos. Por lo demás, porque algunos pasajes estén corrompidos, no cabe sospechar lo mismo de todos, puesto que nunca se ha hallado un libro sin faltas. ¿Es que alguien ha sospechado jamás, por ese motivo, que los libros estén plagados de errores? Absolutamente nadie, y principalmente cuando la oración es perspicua y se capta con claridad la mente del autor.

[III]

Con esto he concluido lo que me había propuesto
decir acerca de la historia de los libros del *Antiguo* [150]
Testamento. Por lo dicho nos es fácil colegir que antes de la época de los macabeos no existió ningún canon

de Libros Sagrados[n25], sino que los libros que hoy poseemos, los escogieron de entre otros muchos los fariseos del segundo Templo, quienes establecieron también las fórmulas de las plegarias, y por su sola decisión han sido aceptados. Así, pues, quienes quieren demostrar la autoridad de la Sagrada Escritura, tienen que probar la autoridad de cada libro en particular, y no basta demostrar la divinidad de uno de ellos para deducir de ahí la de todos los demás. De lo contrario, habría que afirmar que la asamblea de los fariseos no pudo equivocarse en esta elección de libros, cosa que nadie demostrará jamás.

La razón que me fuerza a asegurar que sólo los fariseos eligieron los libros del *Antiguo Testamento* y los introdujeron en el canon de Libros Sagrados, es que en *Daniel*, 12,2 se predice la resurrección de los muertos, que negaban los saduceos; y porque, además, los mismos fariseos lo indican claramente en el *Talmud*, ya que en el *Tratado del sábado*, cap. II, fol. 30, p. 2 se dice: *R. Jehudá*[255] *llamado Rabí, dijo: intentaron los expertos esconder el libro del Eclesiastés, porque sus palabras contradicen las palabras de la ley* (entiéndase al *Libro de la ley de Moisés). ¿Y por qué, sin embargo, no lo escondieron? Porque comienza y termina según la ley*. Y un poco más abajo añade: *y también intentaron esconder el libro de los Proverbios*, etc. Y, finalmente, en el mismo *Tratado*, cap. I, fol. 13, p. 2: *pronuncia con benevolencia el nombre de aquel varón, llamado Negunia, hijo de Ezequías*[256] *ya que, de no ser por él, se hubiera camuflado el libro de Ezequiel, porque sus palabras contradecían a las palabras de la ley,* etc. Se sigue clarísimamente de ahí que los peritos en la ley se reunieron en asamblea para decidir qué

libros había que recibir como sagrados y cuáles había que desechar. De ahí que quien pretende estar seguro de la autoridad de todos ellos, que comience de nuevo la asamblea y exija una explicación de cada libro.

Éste sería el momento de pasar a examinar, según el mismo método, los libros del *Nuevo Testamento*. Pero, como oigo que ya ha sido hecho por hombres muy expertos tanto en ciencias como, sobre todo, en lenguas; como, además, no tengo un conocimiento tan exacto de la lengua griega, como para atreverme a [151]
entrar en ese terreno; y como, finalmente, carecemos de los libros que fueron escritos en hebreo, prefiero dejar de momento este asunto. Me propongo, no obstante, señalar lo que toque más de cerca a mi propósito, como se verá en lo que sigue[257].

Capítulo XI

Se investiga si los apóstoles escribieron sus cartas como apóstoles y profetas o más bien como doctores. Se explica después el oficio de los apóstoles

[I]

Nadie que haya leído el *Nuevo Testamento* puede [151] dudar que los apóstoles fueron profetas. Pero, como los profetas no siempre hablaban en virtud de una revelación, sino más bien muy rara vez, como hemos probado al final del primer capítulo, podemos dudar si los apóstoles escribieron sus cartas en cuanto profetas en virtud de una revelación y de un mandato expreso, como Moisés, Jeremías y otros, o más bien en cuanto simples particulares o doctores. Esta duda se funda, sobre todo, en que, en *1 Corintios*, 14,6, Pablo indica dos formas de predicar: una por revelación y otra por conocimiento; por eso digo que hay que dudar si los apóstoles en sus epístolas profetizan o enseñan[258].

Ahora bien, si prestamos atención al estilo de dichas epístolas, constataremos que es lo más ajeno al estilo de la profecía. Lo más corriente entre los

profetas era, en efecto, testificar por doquier que hablaban por mandato de Dios, diciendo: *así lo dice Dios, dice el Dios de los ejércitos, mandato de Dios, etc.* [259] Y esto parece que no sólo se cumplió en los discursos públicos de los profetas, sino también en las cartas que contenían revelaciones, como se ve por aquella de Elías a Joram (ver 2 *Paralipómenos*, 21,12), la cual comienza también con la expresión: *así dice Dios*. En cambio, en las cartas de los apóstoles no leemos nada similar, sino que, por el contrario, en *1 Corintios*, 7,40 Pablo habla según su propio parecer. Más aún, en muchísimos pasajes encontramos formas de hablar propias de un ánimo ambiguo y perplejo, como (*Romanos*, 3, 28) *juzgamos*[n26]*, pues,* y (*Ib*., 8,19) *pues estimo yo,* y otras muchas por el estilo. Se hallan, además, otras formas de hablar totalmente alejadas de la autoridad profética, como: *pero esto lo digo yo, como débil, y no por mandato* (ver *1 Corintios*, 7,6); *doy mi* [152] *consejo como hombre, porque es fiel la gracia de Dios (Ib.,* 7,25)[260], y así otras muchas. Y adviértase, además, que, cuando dice en el capítulo citado que él tiene o no tiene el precepto o mandato de Dios, no entiende un precepto o mandato que Dios le haya revelado, sino únicamente las enseñanzas que Cristo enseñó a sus discípulos en la montaña.

Si examinamos, por otra parte, el modo como los apóstoles enseñan la doctrina evangélica en sus epístolas, veremos que también se aparta mucho del de los profetas. Los apóstoles, en efecto, razonan en todas partes, hasta el punto que más parecen disputar que profetizar. Por el contrario, las profecías no contienen más que simples enseñanzas o decretos. En ellas, en efecto, se introduce a Dios hablando, pero no

razona, sino que decreta en virtud del dominio absoluto de su naturaleza. Por otra parte, la autoridad del profeta no admite el raciocinio, ya que quien quiere confirmar sus enseñanzas con la razón, las somete *ipso facto* al juicio y arbitrio de cada cual; así parece haberlo hecho también Pablo, que suele razonar, puesto que dice en *1 Corintios*, 10,15; *os hablo como a sabios, juzgad vosotros lo que digo*. Finalmente, los profetas no percibían las cosas reveladas en virtud de la luz natural, es decir, mediante el raciocinio, tal como hemos probado en el capítulo I.

Parece que en los cinco libros del *Pentateuco* se deducen también algunas cosas mediante una consecuencia lógica; pero, si uno las examina atentamente, verá que no se pueden tomar en modo alguno como argumentos decisivos. Por ejemplo, cuando Moisés (*Deuteronomio*, 31,27) dijo a los israelitas: *si, mientras yo viví entre vosotros, fuisteis rebeldes con Dios, mucho más cuando yo muera*, no hay que entenderlo como si Moisés quisiera convencer racionalmente a los israelitas de que, después de muerto, se alejarían necesariamente del verdadero culto de Dios. Pues el argumento sería falso, como cabría probar por la misma Escritura, puesto que los israelitas perseveraron constantemente, mientras vivieron Josué y los ancianos, e incluso después, en vida de Samuel, David, Salomón, etc. Aquellas palabras de Moisés son, pues, una simple locución moral, en la que predice la futura defección del pueblo mediante un giro retórico y con la mayor viveza que podía imaginarla. El motivo que me impulsa a afirmar que Moisés no dijo eso por propia

iniciativa, a fin de hacer su predicción verosímil al pueblo, sino más bien como profeta, en virtud de una revelación, es que en el mismo capítulo (31, 21) se dice que Dios reveló esto mismo a Moisés con otras palabras. Por tanto, no era necesario dar a Moisés argumentos verosímiles para ratificarle en la predicción y el decreto de Dios; pero sí era necesario [153] que él representara vivamente en su imaginación ese hecho, como hemos probado en el capítulo I. Y eso de ningún modo lo podía lograr mejor que imaginando como futura la actual contumacia del pueblo, que él había experimentado muchas veces. Así hay que entender todos los argumentos de Moisés que se hallan en los cinco libros del *Pentateuco*: no los ha sacado de los archivos de la razón, sino que son simples modos de hablar con los que expresaba con más eficacia e imaginaba con viveza los decretos de Dios.

No es que yo pretenda negar absolutamente que los profetas hayan podido argumentar a partir de la revelación; simplemente afirmo que, cuanto más coherentemente argumentan los profetas, más se aproxima al natural el conocimiento que ellos tienen de la cosa revelada. Y ésta es la mejor señal de que los profetas tienen un conocimiento superior al natural: que se limitan a formular simples doctrinas o decretos u opiniones. Afirmo, pues, que el máximo profeta, Moisés, no ha formulado ningún argumento auténtico. Concedo, en cambio, que las largas deducciones y argumentaciones de Pablo, como las que se encuentran en la epístola a los *Romanos*, no fueron en absoluto escritas en virtud de una revelación sobrenatural.

Así, pues, tanto la forma de expresarse como de argumentar que emplean los apóstoles en sus epístolas, muestran clarísimamente que éstas no fueron escritas por revelación y mandato divino, sino tan sólo según su propio juicio natural, y que no contienen más que avisos fraternos revestidos de urbanidad (de la que tan lejos está la autoridad profética); como, por ejemplo, aquella disculpa de Pablo en *Romanos*, 15,15: *os he escrito, hermanos, con audacia un tanto excesiva*.

Esto mismo lo podemos deducir, además, de que no leemos en parte alguna que los apóstoles hayan recibido el mandato de escribir, sino tan sólo de predicar a dondequiera que fueran y de confirmar lo dicho mediante signos[261]. Su presencia, en efecto, y los signos eran absolutamente necesarios para convertir a los gentiles a la religión y confirmarlos en ella, como expresamente lo indica el mismo Pablo en *Romanos*, 1,11: *pues tengo grandes deseos de veros, a fin de impartiros el don del Espíritu, para que seáis confirmados en la fe*.

[II]

Se me podría objetar, sin embargo, que de esa forma podríamos concluir igualmente que los apóstoles tampoco predicaron como profetas; ya que, cuando iban a predicar aquí o allá, no lo hacían, como en otro tiempo los profetas, por un mandato expreso. Leemos en el *Antiguo Testamento* que Jonás fue a [154]
predicar a Nínive y, al mismo tiempo, que recibió orden expresa de ir allí y que le fue revelado lo que allí debía predicar.

Y también se cuenta largamente que Moisés se

dirigió a Egipto como enviado de Dios y, a la vez, qué tenía que decir al pueblo israelita y al faraón y qué signos tenía que realizar en su presencia para hacer creíble su mensaje. Isaías, Jeremías, Ezequiel reciben orden expresa de predicar a los israelitas[262].

En una palabra, los profetas no predicaron nada que no nos conste por la Escritura que lo recibieron de Dios. En el *Nuevo Testamento*, por el contrario, no leemos nada parecido, excepto en muy contados casos, sobre los apóstoles, cuando iban a predicar aquí o allá. Encontramos más bien algunos pasajes en que se dice expresamente que los apóstoles eligieron según su propio parecer los lugares donde iban a predicar, como, por ejemplo, aquella discusión entre Pablo y Bernabé, la cual llegó hasta la desavenencia (ver *Hechos*, 15,37-8).

Y se dice también que muchas veces en vano intentaron ir a algún lugar, como lo atestigua el mismo Pablo en *Romanos*, 1,13: *últimamente, he querido muchas veces ir a visitaros, pero he sido impedido*; y en 15, 22: *por esto me fue imposible muchas veces ir a visitaros*; y finalmente en *1 Corintios*, 16,12: *en cuanto a Apolo, mi hermano, le he rogado mucho que fuera a vosotros con sus hermanos, pero no tenía ninguna intención de ir a visitaros; mas, cuando tenga oportunidad para ello, etcétera*. Por consiguiente, tanto por esta forma de hablar y por la discusión entre los apóstoles, como porque la Escritura no atestigua, como lo hace con los antiguos profetas, que los apóstoles, cuando iban a predicar a alguna parte, lo hacían por mandato de Dios, debería concluir que los apóstoles incluso predicaron como

doctores y no como profetas.

Esta objeción, sin embargo, es fácil de resolver, con tal que tengamos en cuenta la diferencia entre la vocación de los apóstoles y la de los profetas del *Antiguo Testamento*. Éstos, en efecto, no fueron llamados para predicar y profetizar a todas las naciones, sino únicamente a algunas especiales, y por eso necesitaban un mandato expreso y concreto para cada una de ellas. Los apóstoles, por el contrario, fueron llamados para predicar a absolutamente todos los hombres y para convertirlos a todos a la religión. De ahí que, a dondequiera que iban, cumplían el precepto de Cristo sin que les fuera necesario que, antes de ir, les fuera revelado lo que iban a predicar; ya que eran los discípulos de Cristo, a quienes él mismo había dicho: *pero, cuando os entreguen, no os preocupe cómo o qué vais a decir, porque se os dará en aquel momento lo que debéis hablar, etc. (ver Mateo,* 10,19-20).

Concluimos, pues, que los apóstoles sólo recibieron [155]
por revelación especial lo que predicaron de viva voz y que confirmaron, a la vez, con signos (véase lo que hemos probado al comienzo del cap. II); en cambio, lo que simplemente enseñaron, por escrito o de viva voz, sin recurrir a ningún signo a modo de testigo, eso lo dijeron o escribieron por conocimiento (entiéndase natural) (sobre esto véase *1 Corintios*, 14,6).

[III]

No debe inquietarnos, en este sentido, que todos comiencen sus cartas con el testimonio de su vocación al apostolado, ya que, como enseguida probaré, a los apóstoles no sólo les fue concedida la virtud de

profetizar, sino también la autoridad de enseñar. Por eso concederemos que escribieron sus cartas como apóstoles y que por eso mismo también todos ellos comenzaron dando pruebas de su apostolado. O quizá también, con el fin de atraer más fácilmente el ánimo del lector y despertar su atención, quisieron, antes de nada, testimoniar que ellos eran aquellos que eran conocidos de todos los fieles por sus predicaciones y que habían probado con claros testimonios que enseñaban la verdadera religión y el camino de la salvación. Yo constato, en efecto, que todo cuanto se dice en estas cartas acerca de la vocación de los apóstoles y del Espíritu Santo y divino, que ellos poseían, está relacionado con las predicaciones que ellos habían hecho, exceptuados tan sólo aquellos pasajes en los que por Espíritu de Dios o Espíritu Santo se entiende la mente sana, feliz y consagrada a Dios, etc. (de ello hemos hablado en el capítulo I)[263]. Por ejemplo, en *1 Corintios*, 7,40 dice Pablo: *pero será feliz, si se mantiene así, según mi parecer, pues también pienso yo que el Espíritu de Dios está en mí*. Por *Espíritu de Dios* entiende su propia mente, como indica el mismo contexto de la frase, puesto que quiere decir esto: a la viuda que no quiere casarse con un segundo marido, la considero feliz, según mi opinión, yo que he decidido vivir célibe y me considero feliz. Existen otras expresiones similares, que me parece superfluo citar aquí.

Puesto que hay que afirmar que las cartas de los apóstoles sólo fueron dictadas por la luz natural, nos urge examinar cómo los apóstoles podían enseñar, mediante el simple conocimiento natural, cosas que no caen bajo su dominio. Ahora bien, si prestamos

atención a lo que hemos dicho en el capítulo VII de este tratado acerca de la interpretación de la Escritura, no hallaremos aquí ninguna dificultad[264]. Pues, aunque las cosas contenidas en los sagrados Libros superen, en su mayor parte, nuestra capacidad, [156] podemos, no obstante, discurrir con seguridad sobre ellas, con tal de no admitir ningún otro principio, fuera de los que de ella se derivan. Ahora bien, de esta forma también los apóstoles podían deducir y explicar muchas cosas a partir de las que habían visto y oído y de las que, finalmente, habían obtenido por revelación; y podían también, si les parecía bien, enseñarlas a los hombres. Por otra parte, aunque la religión, tal como la predicaban los apóstoles, en cuanto se limitaban a narrar la historia de Cristo, no cae bajo el dominio de la razón, cualquiera puede, sin embargo, alcanzar fácilmente por la luz natural una síntesis de la misma, ya que consiste esencialmente, como toda la doctrina de Cristo[n27], en enseñanzas morales. Los apóstoles, en fin, no necesitaron una luz sobrenatural para adaptar la religión, que antes habían confirmado con signos, a la capacidad ordinaria de los hombres, de tal forma que todo el mundo la aceptara de buen grado; ni tampoco la necesitaban para exhortar a los hombres a cumplirla. Ahora bien, éste es el fin de las cartas: enseñar y exhortar a los hombres a seguir el camino que cada uno de los apóstoles consideró mejor para confirmarlos en la religión.

En este momento hay que recordar lo que hemos dicho hace un instante, a saber, que los apóstoles no sólo habían recibido la virtud de predicar la historia de Cristo como profetas, es decir, confirmándola con signos, sino también autoridad para enseñar y

exhortar a seguir aquel camino que cada uno estimara el mejor. En *2 Timoteo*, 1,11 Pablo indica claramente ambos dones con estas palabras: *para ello he sido constituido heraldo y apóstol y doctor de los gentiles. Y en 1 Timoteo*, 2,7 dice: *para ello fui constituido heraldo y apóstol (digo la verdad por Cristo, no miento), doctor de los gentiles con la fe* (adviértase bien) *y la verdad*. Con estas frases, insisto, reclama claramente para sí ambas cosas, es decir, el oficio de apóstol y de doctor. En cuanto a la autoridad de exhortar a cualquiera y dondequiera que él lo deseara, la indica en *Filemón*, v. 8 con estas palabras: *aunque tengo gran libertad en Cristo de mandarte lo que conviene, sin embargo, etc.* Adviértase que, si Pablo hubiera recibido de Dios, como profeta, lo que convenía mandar a Filemón y lo que debía imponerle como profeta, no le hubiera estado permitido cambiar el mandato de Dios en súplica. Por consiguiente, hay que entender necesariamente que él habla de la libertad de exhortar que le incumbía como doctor y no como profeta.

De ahí, sin embargo, no se sigue todavía con [157]
suficiente claridad que los apóstoles hayan podido elegir la forma de enseñar que cada uno considerara mejor, sino únicamente que, en virtud del oficio de apóstoles, no sólo fueron profetas, sino también doctores. A menos que llamemos en nuestra ayuda a la razón, ya que ésta enseña abiertamente que quien tiene autoridad para enseñar, también la tiene para elegir el camino que prefiera. Pero será suficiente demostrar todo esto por la sola Escritura, pues por ella consta claramente que cada apóstol eligió un camino particular, por ejemplo por estas palabras de Pablo en *Romanos*, 15,20: *me esmeré en predicar, no en donde se*

invocaba ya el nombre de Cristo, a fin de no edificar sobre un fundamento ajeno. Efectivamente, si todos siguieran el mismo método de enseñar y todos hubieran edificado la religión cristiana sobre el mismo fundamento, no habría razón para que Pablo calificara de ajenos los fundamentos de otro apóstol, puesto que hubieran coincidido con los suyos. Pero, como los califica efectivamente de ajenos, hay que concluir necesariamente que cada uno edificó la religión sobre distinto fundamento y que sucedió a los apóstoles, en su ejercicio de docencia, lo mismo que sucede a los demás doctores: que tienen un método personal de enseñar, por lo que siempre prefieren enseñar a los totalmente incultos y que no han comenzado a aprender con otro maestro las lenguas o las ciencias, incluso las matemáticas, de cuya verdad nadie duda.

Si recorremos ahora con cierta atención las mismas cartas de los apóstoles, veremos que éstos convienen sin duda en la religión, en cuanto tal, pero que discrepan mucho en los fundamentos. Pablo, por ejemplo, para confirmar a los hombres en la religión y mostrarles que la salvación sólo depende de la gracia de Dios, enseñó que nadie se puede justificar por las obras, sino tan sólo por la fe, y que nadie se justifica por las obras (ver *Romanos*, 3, 27-8), aparte de toda su doctrina de la predestinación. Santiago, en cambio, enseña en su carta que el hombre se justifica por las obras y no sólo por la fe (véase *Santiago*, 2,24), y, dejando a un lado todas aquellas disquisiciones de Pablo, resume toda la doctrina de la religión en muy pocas cosas.

Del hecho de que los apóstoles hayan edificado la religión sobre fundamentos diferentes, se sigue,

finalmente, sin duda alguna, que han surgido muchas discusiones y cismas, que han vejado continuamente a la Iglesia, desde la misma época de los apóstoles, y que la seguirán vejando eternamente, hasta que la religión [158]
se separe, al fin, de las especulaciones filosóficas y se reduzca a los poquísimos y sencillísimos dogmas que enseñó Cristo a los suyos. Los apóstoles no pudieron lograrlo, porque, como el evangelio era desconocido por los hombres, para que la novedad de su doctrina no hiriera demasiado sus oídos, la adaptaron cuanto pudieron al ingenio de los hombres de su tiempo (ver *1 Corintios*, 9,19-20, etc.) y la construyeron sobre los fundamentos entonces mejor conocidos y aceptados. Por eso ningún apóstol filosofó más que Pablo, que fue llamado a predicar a los gentiles. Los demás, en cambio, como predicaron a los judíos, que desprecian, como se sabe, la filosofía, también se adaptaron a su ingenio (véase sobre esto *Gálatas*, 2,11) y les enseñaron la religión desprovista de especulaciones filosóficas. ¡Qué feliz sería también nuestra época, si la viéramos libre, además, de toda superstición![265].

Capítulo XII

Del verdadero original de la ley divina y en qué sentido se dice que la Escritura es sagrada y la palabra de Dios. Se prueba, finalmente, que, en cuanto contiene la palabra de Dios, nos ha llegado incorrupta

[I]

Quienes consideran los Sagrados Libros, en su [158]
estado actual, como una carta de Dios, enviada del cielo a los hombres, clamarán sin duda que yo he cometido un pecado contra el Espíritu Santo, puesto que he afirmado que la palabra de Dios es engañosa, está truncada y adulterada, y es incoherente; que nosotros sólo poseemos de ella algunos fragmentos y que, en fin, el original del pacto que estableció Dios con los judíos ha desaparecido. No dudo, sin embargo, que si quisieran examinar a fondo el asunto, dejarían enseguida de clamar. En efecto, tanto la misma razón como las opiniones de los profetas y de los apóstoles proclaman abiertamente que la palabra eterna de Dios y su pacto, así como la verdadera

religión están grabados por la acción divina en los corazones de los hombres, es decir, en la mente humana, y que ésta es el verdadero texto original (*syngraphum*) de Dios, que él mismo ha marcado con su sello, a saber, con su idea, que es como la imagen de su divinidad[266].

A los primeros judíos se les entregó la religión por [159]
escrito, como una ley, porque entonces eran considerados como niños. Pero, posteriormente, Moisés (*Deuteronomio*, 30,6) y *Jeremías*, 31, 33 les anuncian un tiempo futuro, en el que Dios escribirá su ley en sus corazones. De ahí que sólo a los judíos y particularmente a los saduceos les incumbía, en otro tiempo, luchar por la ley escrita sobre tablas; pero no incumbe, en absoluto, a quienes la tienen grabada en sus mentes. Quien quiera, pues, prestar atención a esto, no hallará nada en lo que hemos dicho en los capítulos precedentes que repugne a la palabra de Dios o verdadera religión y a la fe, o que la pueda debilitar, sino más bien que nosotros la confirmamos, como ya hemos probado hacia el final del capítulo X. Si así no fuera, hubiera decidido no decir palabra al respecto e incluso hubiera concedido, a fin de rehuir todas las dificultades, que en las Escrituras se ocultan los más profundos misterios. Pero, como de ahí ha surgido una superstición intolerable y otros inconvenientes muy perniciosos, a los que me he referido en el prefacio al capítulo VII, he juzgado que no debía diferir su examen; tanto más, cuanto que la religión no necesita ningún ornato supersticioso, sino que ve menguado su esplendor, cuando se enmascara con semejantes ficciones.

Me replicarán, sin embargo, que aunque la ley divina esté grabada en los corazones, la Escritura sigue siendo la palabra de Dios y que, por tanto, no se puede decir que la Escritura esté truncada y corrompida, igual que no se lo puede decir de la palabra de Dios. Pero yo temo más bien que, demasiado empeñados en ser santos, conviertan la religión en superstición y que incluso comiencen a adorar los simulacros y las imágenes, es decir, el papel y la tinta, en vez de la palabra de Dios. De una cosa estoy seguro: de que no he dicho nada indigno de la Escritura o palabra de Dios, puesto que no he afirmado nada, cuya verdad no haya demostrado con las razones más evidentes. Y por eso también puedo afirmar que no he dicho nada que sea impío o que tenga visos de impiedad[267].

Reconozco sin duda que algunos hombres profanos, para los que la religión constituye un peso, pueden tomar mis dichos como pretexto para pecar, concluyendo de ahí, sin motivo alguno, si no es ceder a sus deseos, que la Escritura está equivocada y falsificada por todas partes y que no tiene, por tanto, ninguna autoridad. Imposible evitar tales excesos, ya que es un tópico manoseado que nada se puede expresar con tal corrección, que no se lo pueda viciar interpretándolo mal. Quienes quieren ceder a sus deseos, pueden fácilmente hallar una causa cualquiera [160]
para ello; ni fueron mejores ni más moderados aquellos que, en otro tiempo, poseyeron los textos originales, el arca de la alianza e incluso los mismos profetas y apóstoles, sino que todos, judíos y gentiles, fueron siempre los mismos, y la virtud fue en todo tiempo sumamente rara.

No obstante, para quitar todo escrúpulo, vamos a mostrar en qué sentido la Escritura y cualquier cosa muda se debe decir sagrada y divina; después, qué es realmente la palabra de Dios y que ésta no está contenida en cierto número de libros; y finalmente, que la Escritura, en cuanto enseña las cosas necesarias para la obediencia y la salvación, no pudo ser corrompida. Pues, de esta forma, cualquiera podrá comprobar que no hemos dicho nada contra la palabra de Dios ni hemos dejado campo libre a la impiedad[268].

Se llama sagrado y divino aquel objeto que está destinado a la práctica de la piedad y de la religión, y sólo será sagrado mientras los hombres hagan del mismo un uso religioso. Si ellos dejan de ser piadosos, *ipso facto* dejará él también de ser sagrado; y, si lo dedican para realizar cosas impías, se convertirá en inmundo y profano lo mismo que antes era sagrado. Por ejemplo, el patriarca Jacob llamó *casa de Dios* a un lugar, porque en él dio culto al Dios que se le había revelado[269]; los profetas, en cambio, llamaron *casa de iniquidad* a ese mismo lugar (ver Amos, 5, 5; *Oseas*, 10,5), porque, por decisión de Jeroboán, los israelitas solían ofrecer allí sacrificios a los ídolos[270]. Veamos otro ejemplo que indica lo mismo con toda claridad. Las palabras sólo tienen un significado fijo en virtud del uso. De ahí que, si, de acuerdo con ese uso, se disponen de tal suerte que muevan a la devoción a los hombres que las lean, aquellas palabras serán sagradas, e igualmente el libro que esté escrito con el mismo orden. Pero, si después se pierde ese uso, hasta el punto que esas palabras no tengan ningún significado; o, si ese libro queda arrinconado, ya sea

por malicia o porque los hombres no lo necesitan, entonces ni las palabras ni el libro tendrán utilidad o santidad alguna. Finalmente, si las mismas palabras se ordenan de otra forma o si se impone el uso de tomarlas en sentido contrario, entonces tanto las palabras como el libro, que antes eran sagrados, se harán impuros y profanos[271]. De ahí se sigue, pues, que, fuera de la mente, no existe nada que sea sagrado o profano o impuro en sentido absoluto, sino sólo en relación a ella.

Esto consta, además, con toda evidencia por muchos pasajes de la Escritura. *Jeremías*, 7,4 (por aducir uno o dos ejemplos) dice que los judíos de su tiempo llamaron erróneamente Templo de Dios al Templo de Salomón. Pues, como él mismo sigue [161]
diciendo en el mismo capítulo, el nombre de Dios sólo puede aplicarse a dicho templo, mientras lo frecuentan hombres que rinden culto a Dios y defienden la justicia; pero, si lo frecuentan homicidas, ladrones, idólatras y otros malvados, es más bien escondrijo de transgresores. Sobre qué haya sucedido con el arca de la alianza, nada dice la Escritura, cosa que siempre me ha sorprendido. Es cierto, sin embargo, que desapareció o que ardió con el Templo, pese a que nada hubo más sagrado ni más venerado entre los hebreos.

Por esto mismo, también la Escritura sólo es sagrada y sus dichos divinos, en la medida en que suscita en los hombres la devoción a Dios. Pero, si éstos la descuidan completamente, como hicieran antaño los judíos, no es más que papel y tinta, y la convierten en algo puramente profano y expuesto a la

corrupción. Por tanto, si entonces se corrompe o perece, es falso decir que se corrompe o perece la palabra de Dios, como también sería falso decir, en tiempo de Jeremías, que el Templo, que fue pasto de las llamas, era entonces el Templo de Dios. El mismo *Jeremías* lo dice también refiriéndose a la propia ley: *¿Por qué decís: somos expertos y la ley de Dios está con nosotros? La verdad es que en vano ha sido redactada la ley y la pluma de los escribas en vano* (ha sido hecha)[272]. Es decir: aunque la Escritura está en vuestras manos, es falsa vuestra afirmación de que poseéis la ley de Dios, puesto que la habéis hecho inútil. Y así también, cuando Moisés rompió las primeras tablas de la ley[273], no arrojó airado de sus manos la palabra de Dios y la rompió (pues ¿quién podría sospechar esto de Moisés y de la palabra de Dios?), sino únicamente unas piedras que, aunque antes eran sagradas, porque en ellas estaba grabada la alianza por la que los judíos se habían comprometido a obedecer a Dios, en ese momento ya no contenían santidad alguna, ya que, adorando al becerro, destruyeron el pacto antes contraído. Por esa misma razón también las segundas tablas de la ley pudieron perecer con el arca.

No hay que sorprenderse, pues, de que ya no existan siquiera los primeros escritos originales de Moisés ni de que haya sucedido cuanto hemos dicho en los capítulos precedentes a los libros sagrados que hoy poseemos, cuando el verdadero original de la alianza divina, que es la cosa más santa de todas, pudo perecer completamente. Que dejen, por tanto, de acusarnos de impiedad, puesto que nada hemos dicho contra la palabra de Dios ni la hemos mancillado en

absoluto; y que vuelvan más bien su cólera, en la medida en que pueda estar justificada, contra los antiguos, ya que fue su malicia la que profanó el arca de Dios, el templo, la ley y todas las cosas sagradas y [162]
las hizo corruptibles. Por otra parte, si, de acuerdo con lo que dice el Apóstol en 2 *Corintios*, 3,3, tienen en sí mismos la carta de Dios, no escrita con tinta, sino con el espíritu de Dios, y no sobre tablas de piedra, sino en las tablas de carne del corazón, que dejen de adorar la letra y de inquietarse tanto por ella. Con esto pienso haber explicado suficientemente en qué sentido la Escritura debe ser tenida por sagrada y divina.

[II]

Veamos ya qué hay que entender por *debar Jehova* (palabra de Dios). *Dabar* significa, en efecto, *palabra, oración, edicto* y *cosa*. Por otra parte, en el capítulo I hemos mostrado por qué motivos, en hebreo, se dice que una cosa es de Dios o referida a Dios[274]. A partir de ahí es, pues, fácil de entender qué quiere indicar la Escritura con palabra, oración, edicto o cosa de Dios. No es, pues, necesario repetir todo eso en este momento, ni tampoco lo que hemos probado en el punto tercero del capítulo VI acerca de los milagros. Basta con una simple alusión a lo dicho a fin de que se entienda mejor lo que nos proponemos decir aquí. Efectivamente, *palabra de Dios*, cuando se predica de un sujeto que no sea el mismo Dios, significa propiamente aquella ley divina de la que hemos tratado en el capítulo IV, a saber, la religión universal o católica, común a todo el género humano[275]. Véase al respecto *Isaías*, 1,10, etc., donde enseña la verdadera forma de vida, que no consiste en ceremonias, sino en

la caridad y en la sinceridad de ánimo, y a la que llama indistintamente ley y palabra de Dios. Esa expresión se toma, además, metafóricamente por el mismo orden natural y por el hado (puesto que depende realmente del eterno decreto de la naturaleza divina y se sigue de él) y, sobre todo, por la parte de dicho orden que habían previsto los profetas, en cuanto éstos no percibían las cosas futuras a través de las causas naturales, sino como deseos o decretos de Dios. Se toma, además, por toda predicción de cualquier profeta, en cuanto que éste había percibido ese orden por su especial virtud o don profético y no por la luz natural y ordinaria; y sobre todo, porque los profetas solían, de hecho, percibir a Dios como legislador, como hemos mostrado en el capítulo IV[276].

La Escritura se dice, pues, palabra de Dios por estas tres razones: porque enseña la verdadera religión, de la que Dios es el autor eterno; porque narra las predicciones de las cosas futuras como si fueran decretos de Dios; y, finalmente, porque aquellos que fueron sus verdaderos autores no enseñaron casi nunca en virtud de la luz natural ordinaria, sino de una luz peculiar, e introdujeron a Dios expresando esas enseñanzas. Y, aunque, aparte de estas cosas, la [163]
Escritura contiene otras muchas que son puramente históricas y se perciben por la luz natural, recibe su nombre de la parte principal[277].

A partir de ahí comprendemos fácilmente en qué sentido hay que entender que Dios es el autor de los Sagrados Libros, a saber, por la verdadera religión que en ellos se enseña, y no porque él haya querido comunicar a los hombres un determinado número de

libros. A partir de ahí podemos saber también por qué los Libros Sagrados se dividen en libros del *Antiguo* y del *Nuevo Testamento*: porque, antes de la venida de Cristo, los profetas solían predicar la religión como ley de la patria y en virtud de la alianza hecha en tiempo de Moisés; en cambio, después de la venida de Cristo, los apóstoles la predicaron todos como ley universal y en virtud de la sola pasión de Cristo. Eso no significa, sin embargo, que su doctrina sea diferente ni tampoco que esos libros sean la redacción original de la alianza ni, finalmente, que la religión universal, que es la más natural, fuera nueva, a no ser para aquellos hombres que no la habían conocido: *estaba en el mundo*, dice *Juan*, 1,10, *y el mundo no lo conoció*. Por consiguiente, aunque tuviéramos menos libros, tanto del *Antiguo* como del *Nuevo Testamento*, no por ello estaríamos privados de la palabra de Dios (por la que propiamente se entiende, como hemos dicho, la verdadera religión); como tampoco pensamos que estamos hoy privados de ella, aunque carecemos de otros valiosísimos escritos, como el *Libro de la ley*, que era conservado religiosamente en el Templo como autógrafo de la alianza; y, además, de los *Libros de las guerras*, las *Cronologías* y otros muchos, de los cuales fueron extraídos y compuestos los libros que hoy tenemos del *Antiguo Testamento*.

Esto se confirma, además, con muchos argumentos:

1.º Porque los libros de ambos Testamentos no fueron escritos por mandato expreso y al mismo tiempo para todos los siglos, sino casualmente y para ciertos hombres, según lo exigía el momento y especial constitución de cada uno, como lo indican claramente las vocaciones de los profetas, que fueron

llamados para que amonestaran a los impíos de su tiempo, así como también las cartas de los apóstoles.

2.º Porque una cosa es comprender la Escritura y la mente de los profetas y otra comprender la mente de Dios, es decir, la misma verdad de la cosa, como se desprende de lo que hemos probado en el capítulo II acerca de los profetas. Y lo mismo se aplica a las historias y milagros, según hemos demostrado en el capítulo VI; pero no se aplica de ningún modo a aquellos pasajes que tratan de la verdadera religión y de la verdadera virtud.

3.º Porque los libros del *Antiguo Testamento* fueron [164]
elegidos entre otros muchos y fueron, finalmente, reunidos y aprobados por el Concilio de los fariseos, como hemos explicado en el capítulo X[278]. Por su parte, los libros del *Nuevo Testamento* también fueron aceptados en el canon por los decretos de algunos Concilios, mientras que algunos otros, que muchos tenían por sagrados, fueron rechazados como espurios. Ahora bien, los miembros de estos Concilios (tanto de los fariseos como de los cristianos) no eran profetas, sino exclusivamente doctores y expertos; y, sin embargo, hay que confesar que en esta elección tuvieron como norma la palabra de Dios, y, por consiguiente, antes de aprobar todos los libros, fue absolutamente necesario que conocieran la palabra de Dios.

4.º Porque, como dijimos en el capítulo precedente, los apóstoles no escribieron como profetas, sino como doctores, y, para enseñar, eligieron la vía que juzgaron que sería más fácil a los discípulos a los que entonces se proponían instruir. De donde se sigue (como

también hemos dicho al final de dicho capítulo) que en sus cartas se contienen muchas cosas que no son indispensables para la religión.

5.º Porque, finalmente, en el *Nuevo Testamento* hay cuatro evangelistas. Ahora bien, ¿quién va a creer que Dios quiso narrar cuatro veces la historia de Cristo y comunicársela por escrito a los hombres? Pues, aunque ciertas cosas que se encuentran en uno, no se hallan en otro; y, aunque muchas veces uno ayuda para entender el otro, no se debe concluir de ahí que todo lo que cuentan esos cuatro evangelistas, debe ser necesariamente conocido y que Dios los eligió para que escribieran, a fin de que la historia de Cristo fuera mejor comprendida. Lo cierto es que cada uno predicó su evangelio en distinto lugar y puso por escrito lo que él había predicado, y lo hizo con el fin de contar con claridad la historia de Cristo y no para explicársela a los otros. Si alguna vez los evangelios se entienden mejor y más fácilmente mediante su cotejo mutuo, eso sucede por casualidad y en pocos pasajes, sin cuyo conocimiento la historia sería igualmente clara y los hombres no serían menos felices.

[III]

Con esto hemos demostrado que la Escritura se llama propiamente palabra de Dios tan sólo en relación a la religión o ley divina universal. Nos resta probar que, en cuanto ese nombre se le aplica en sentido estricto, no es engañosa ni adulterada ni mutilada. Adviértase que yo llamo aquí engañoso, adulterado y mutilado aquello que está tan mal escrito y compuesto que no se puede averiguar el sentido del discurso a partir del uso de la lengua o de la sola [165]

Escritura. Porque yo no quiero afirmar que la Escritura, en cuanto contiene la ley divina, ha conservado siempre los mismos puntos, las mismas letras y, en fin, las mismas palabras (pues esto dejo que lo demuestren los masoretas y cuantos adoran supersticiosamente la letra), sino únicamente que el sentido, que es lo único por lo que una oración se puede llamar divina, ha llegado a nosotros incorrupto, aun cuando las palabras con las que fue expresado en un principio, puedan haber sufrido sucesivos cambios. Esto, en efecto, no resta nada, como hemos dicho, a la divinidad de la Escritura, ya que ésta sería igualmente divina, aunque hubiera sido escrita con otras palabras o en otra lengua. Nadie puede dudar, pues, que hayamos recibido incorrupta la ley divina así entendida.

Efectivamente, nosotros percibimos por la misma Escritura, sin ninguna dificultad ni ambigüedad, que toda ella se resume en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo[279]. Ahora bien, esto no puede ser ni una adulteración ni una errata cometida por un copista apresurado. Pues, si la Escritura hubiera enseñado jamás algo distinto de esto, también debiera haber enseñado de otra forma todo lo demás, puesto que esta doctrina constituye el fundamento de toda la religión y, si éste se retira, se derrumba todo el edificio. Tal Escritura no sería, pues, la misma de que aquí hablamos, sino un libro completamente distinto. Queda, por tanto, firmemente establecido que la Escritura siempre enseñó esta doctrina y que, por lo mismo, no se ha deslizado ahí ningún error que pudiera corromper su sentido, sin que todo el mundo lo hubiera advertido al

instante, y que nadie lo ha podido adulterar, sin que su malicia no quedara inmediatamente al descubierto.

Dado, pues, que hay que afirmar que este fundamento está incorrupto, hay que admitir eso mismo acerca de las demás verdades que, sin género de duda, se derivan de él y que también son fundamentales, como que Dios existe, que vela por todas las cosas, que es omnipotente, que, en virtud de su decreto, a los piadosos les va bien y a los ímprobos mal, y que nuestra salvación tan sólo depende de su gracia. La Escritura, en efecto, enseña claramente por doquier todas estas cosas y debió enseñarlas siempre, ya que, de lo contrario, todas las demás serían inútiles y sin fundamento.

Por idénticas razones hay que afirmar que las demás enseñanzas morales están incorruptas, por seguirse clarísimamente de este fundamento universal. Y así, defender la justicia, ayudar al indigente, no matar a nadie, no desear nada ajeno, etc., es algo que ni la malicia de los hombres ha podido corromper ni el paso del tiempo destruir. Pues, si algo fuera destruido, al momento lo hubiera vuelto a dictar su mismo fundamento universal; y, sobre todo, la [166]
doctrina de la caridad que ambos

Testamentos recomiendan por doquier con gran insistencia. Añádase a lo anterior que, aunque no cabe imaginar ningún crimen, por abominable que sea, que no haya sido cometido por alguien, no hay nadie, sin embargo, que, para disculpar sus crímenes, intente destruir las leyes o hacer o aceptar algo, que es impío, como doctrina eterna y saludable. Vemos, en efecto, que la naturaleza humana está hecha de tal suerte,

que, cualquiera (sea rey o súbdito) que haya obrado mal, procura rodear su acción de tales circunstancias que parezca que no ha cometido nada injusto ni indecoroso.

Concluimos, pues, en general, que toda la ley divina universal, que enseña la Escritura, ha llegado incorrupta a nuestras manos. Pero, aparte de ella, hay otras cosas de las que no podemos dudar que nos hayan sido transmitidas de buena fe, a saber, los hechos principales de las historias de la Escritura, por ser perfectamente conocidos por todos, dado que, antiguamente, el pueblo de los judíos solía cantar en los *Salmos* los antiguos hechos de la nación. Una síntesis de las acciones de Cristo y su pasión también fue inmediatamente divulgada por todo el Imperio Romano. A menos que la mayor parte de los hombres se hayan puesto de acuerdo, lo cual es increíble, no cabe, pues, pensar siquiera que la posteridad nos haya transmitido el contenido principal de esas historias de forma distinta de como lo había recibido.

Toda adulteración o error sólo pudo alcanzar al resto, es decir, a tal o cual circunstancia de la historia o profecía, a fin de mover más al pueblo a la devoción; o a éste o aquel milagro, para que desconcertara a los filósofos; o, finalmente, a las cosas especulativas (cuando comenzaron los cismáticos a introducirlas en la religión), para que cada cual avalara sus ficciones con el abusivo recurso a la autoridad divina. Pero que estas cosas estén o no corrompidas atañe muy poco a la salvación, como probaré expresamente en el capítulo siguiente, aunque creo que ya está claro por lo dicho y especialmente por el capítulo II.

Capítulo XIII

Se demuestra que la Escritura no enseña sino cosas muy sencillas, ni busca otra cosa que la obediencia; y que, acerca de la naturaleza divina, tan sólo enseña aquello que los hombres pueden imitar practicando cierta forma de vida

[I]

En el capítulo II de este tratado hemos probado que [167]
los profetas sólo tuvieron cierto poder especial de imaginar, pero no de entender; y que Dios no les reveló ningún arcano filosófico, sino tan sólo cosas muy sencillas, y que se adaptó a sus opiniones previamente concebidas[280]. Después, hemos demostrado, en el capítulo V, que la Escritura expone y enseña las cosas en la forma que sean más fácilmente percibidas por todo el mundo, es decir, que no las deduce lógicamente de axiomas y definiciones, sino que se limita a formularlas; y, para hacerlas creíbles, confirma sus dichos con la sola experiencia[281], es decir, con milagros e historias, descritos, además, en el

estilo y el lenguaje más apropiados para cautivar el ánimo de la plebe (véase lo que se demuestra a este respecto en el cap. VI, 3.º)[282]. Finalmente, hemos probado, en el capítulo VII, que la dificultad de interpretar la Escritura estriba exclusivamente en la lengua y no en la sublimidad de sus razonamientos[283]. Añádase a todo ello que los profetas no predicaron a expertos, sino a todos los judíos sin excepción, y que los apóstoles solían enseñar la doctrina evangélica en las iglesias, donde se congregaba todo el pueblo. De todo lo cual se sigue que la doctrina de la Escritura no contiene sublimes especulaciones, ni temas filosóficos, sino tan sólo cosas muy sencillas, que pueden ser entendidas por cualquiera, por torpe que sea.

Por eso no consigo admirar lo suficiente el ingenio de aquéllos a que antes me he referido, que ven tan profundos misterios en la Escritura que no pueden ser explicados en ninguna lengua humana, y que introdujeron, además, en la religión tantas especulaciones filosóficas que la Iglesia parece una Academia y la religión una ciencia o más bien un altercado. ¿Por qué me admiro, sin embargo, de que hombres que se jactan de poseer una luz sobrenatural no quieran ser inferiores en conocimiento a los filósofos, que no poseen más que la luz natural? Me admiraría, sin duda, si enseñaran algo nuevo, en el dominio puramente especulativo, que no fuera archisabido para los filósofos gentiles, que ellos dicen [168]
haber sido ciegos. Ahora bien, si indagas qué misterios creen descubrir ellos en la Escritura, no hallarás otra cosa que lucubraciones de Aristóteles o de Platón o de otro parecido, que será más fácil a un idiota imaginarlas en sueños, que al hombre más culto

descubrirlas en la Escritura[284]. Nosotros, en efecto, no queremos afirmar, en general, que a la doctrina de la Escritura no pertenezca nada que sea puramente especulativo, puesto que en el capítulo precedente hemos aducido algunas verdades de este tipo como fundamento de la Escritura[285]; tan sólo queremos demostrar que estas verdades son muy pocas y sumamente sencillas.

Cuáles sean esas cosas y con qué criterio se las puede determinar, es precisamente lo que he decidido mostrar aquí. Nos será fácil hacerlo, una vez que ya sabemos que la intención de la Escritura no fue enseñar las ciencias, puesto que de ahí podemos concluir fácilmente que no exige de los hombres más que la obediencia y tan sólo condena la contumacia, pero no la ignorancia. Como, por otra parte, la obediencia a Dios consiste exclusivamente en el amor al prójimo (puesto que quien ama al prójimo, sí lo hace para obedecer a Dios, ha cumplido la ley, como dice Pablo en *Romanos*, 13,8), se sigue que en la Escritura no se recomienda otra ciencia que la que es necesaria a todos los hombres para poder obedecer a Dios conforme a ese precepto y cuya ignorancia hace a los hombres inevitablemente contumaces o, al menos, incapaces de obedecer[286]. Las demás especulaciones, que no tienden directamente a esto, ya se refieran al conocimiento de Dios, ya al de las cosas naturales, no atañen a la Escritura, y hay que separarlas, por tanto, de la religión revelada.

Aunque, como ya hemos dicho, cualquiera puede ver esto fácilmente, dado que ahí se decide el significado de toda la religión, quiero abordar toda la

cuestión con más rigor y explicarla de forma más clara. Se requiere para ello que demostremos, ante todo, que el conocimiento intelectual o estricto de Dios no es, como la obediencia, un don común a todos los fieles. Y que probemos, después, que aquel conocimiento que Dios pidió a todos en general por medio de los profetas y que todo el mundo tiene que poseer, no es más que el conocimiento de la justicia y de la caridad divinas, las cuales pueden ser fácilmente demostradas por la misma Escritura[287].

[II]

Lo primero se desprende clarísimamente de *Éxodo*, 6, 3, donde Dios dice a Moisés, refiriéndose a la gracia singular que le fue concedida: *me revelé a Abraham,* [169]
Isaac y Jacob como Dios Sadai, pero bajo mi nombre Jehová no fui conocido por ellos. Para que se entienda mejor, hay que advertir que *El Sadai* significa en hebreo *Dios que basta*, porque da a cada uno lo que es suficiente. Y, aunque muchas veces *Sadai* se toma por *Dios*, sin más, no cabe duda que se debe sobreentender siempre *Él, Dios*. Hay que señalar, además, que, aparte de *Jehová*, no se halla en la Escritura ningún nombre que indique la esencia absoluta de Dios, sin relación a las cosas creadas. Y por eso los hebreos defienden que sólo éste es el nombre propio de Dios, mientras que los demás son simples apelativos. La verdad es que los otros nombres de Dios, sean sustantivos o adjetivos[288], son atributos que convienen a Dios, en cuanto es considerado en relación a las cosas creadas o se manifiesta a través de ellas. Por ejemplo, *Él* (o con la letra *he* paragógica, *Eloah*) no significa, como se sabe, más que *poderoso*, y

no conviene a Dios más que por excelencia, como cuando llamamos a Pablo *el apóstol*. Por lo demás, con este nombre se explican todas las virtudes de su poder, como en las expresiones *Él* (poderoso) grande, tremendo, justo, misericordioso, etc.; para indicar todas esas virtudes a la vez, se utiliza ese nombre en plural, pero con significado singular, lo cual es frecuentísimo en la Escritura[289].

Ahora bien, como Dios dice a Moisés que él no fue conocido por los padres bajo el nombre *Jehová*, se sigue que ellos no conocieron ningún atributo de Dios que explicara su esencia absoluta, sino únicamente sus efectos y promesas, es decir, su poder, en cuanto se manifiesta por medio de las cosas visibles. Por otra parte, Dios no dice esto a Moisés para acusarles de infidelidad, sino, por el contrario, para ensalzar su credulidad y su fe; puesto que, a pesar de no haber tenido un conocimiento tan especial de Dios como Moisés, creyeron que las promesas de Dios eran firmes y seguras, mientras que Moisés, pese a haber tenido ideas más sublimes sobre Dios, dudó de las promesas divinas y reprochó a Dios que, lejos de haber alcanzado la salvación prometida, los judíos veían que sus cosas habían empeorado. Así, pues, dado que los padres ignoraron el nombre singular de Dios y que Dios menciona este hecho a Moisés para alabar su sencillez de alma y su fidelidad y para hacer resaltar, al mismo tiempo, la gracia singular que fue concedida a Moisés, se sigue con toda evidencia lo que hemos afirmado en el primer punto: que los hombres no están obligados por un mandato a conocer los atributos de Dios, sino que éste es un don peculiar que [170]
sólo es concedido a algunos fieles.

No vale la pena probar esto con más testimonios de la Escritura. Pues, ¿quién no ve que el conocimiento divino no ha sido el mismo para todos los fieles y que nadie puede ser sabio en virtud de un mandato, igual que no puede vivir o existir? Hombres, mujeres, niños y todos en general pueden obedecer con igual facilidad en virtud de un mandato, pero no ser sabios. Y si alguien dice que sin duda no es necesario entender los atributos de Dios, sino admitirlos pura y simplemente por la fe, sin demostración alguna, es que bromea. Efectivamente, las cosas invisibles y que sólo son objeto de la mente, no pueden ser vistas con otros ojos que las demostraciones[290]. Por tanto, quienes no tienen éstas, tampoco tienen conocimiento alguno de esas cosas; y cuanto dicen haber oído acerca de ellas, no toca su mente ni la refleja más que las palabras de un loro o un autómata, que hablan sin pensar ni sentir.

Antes de seguir adelante, me siento obligado, sin embargo, a explicar por qué motivo en el *Génesis* se dice muchas veces que los patriarcas predicaron en nombre de *Jehová*, pues esto parece estar en abierta contradicción con lo antes dicho. Si prestamos atención a lo dicho en el capítulo VIII, nos será fácil conciliar ambas cosas, puesto que allí hemos demostrado que el escritor del *Pentateuco* no indica las cosas y los lugares exactamente con los mismos nombres que recibían en la época a que él se refiere, sino con aquellos que resultaban más claros en la época del escritor[291]. Por eso, en el *Génesis* se dice que Dios era predicado por los patriarcas con el nombre de *Jehová*, no porque ellos lo conocieran bajo ese nombre, sino porque este nombre era el más venerado

entre los judíos. Ésta, digo, es la verdadera explicación, puesto que en nuestro texto del *Éxodo* se dice expresamente que los patriarcas no conocieron a Dios bajo ese nombre; y porque, además, en *Éxodo*, 3,13 Moisés desea saber el nombre de Dios: si éste ya fuera conocido antes, lo hubiera conocido él al menos. Hay que concluir, pues, como queríamos, que los fieles patriarcas ignoraron este nombre de Dios y que el conocimiento de Dios es un don suyo y no un mandato.

[III]

Ya es tiempo, pues, de que pasemos al segundo punto, a saber, demostrar que Dios no pide a los hombres, por medio de los profetas, ningún conocimiento suyo, aparte del conocimiento de la justicia y de la caridad divinas, es decir, de ciertos atributos de Dios que los hombres pueden imitar mediante cierta forma de vida. *Jeremías*, 22,15 lo [171]
enseña en los términos más explícitos, al afirmar acerca del rey Josías: *en verdad, tu padre comió y bebió, practicó el derecho y la justicia, y entonces le* (fue) *bien, ya que* (adviértase bien) *esto es conocerme, dijo Jehová*. Y no menos claras son las palabras que se leen en *Jeremías*, 9, 23: *sino que todo el mundo se gloríe únicamente en esto, en que me entiende y conoce, en que yo, Jehová, practico la caridad, el derecho y la justicia en la tierra, pues en esto me deleito, dice Jehová*. Y lo mismo se colige de *Éxodo*, 34,6-7, donde Dios no revela a Moisés, que desea verle y conocerle, ningún otro atributo fuera de la justicia y la caridad divinas. Finalmente, hay que citar aquí por primera vez aquel pasaje de Juan, al que nos referiremos en los

capítulos siguientes, en el que, fundado en que nadie vio a Dios, explica a Dios por la sola caridad y concluye de ahí que quien tiene caridad, es quien realmente tiene y conoce a Dios[292].

Constatamos, pues, que Jeremías, Moisés y Juan reducen a pocas cosas el conocimiento que todos tienen que poseer, ya que lo ponen, como nosotros pretendíamos, simplemente en esto: en que Dios es sumamente justo y sumamente misericordioso, es decir, el único modelo de la verdadera vida. Añádase a ello que la Escritura no formula ninguna definición explícita de Dios ni prescribe que haya que aceptar otros atributos de Dios, aparte de los ahora mencionados, ni los recomienda expresamente como ésos. De todo lo cual concluimos que el conocimiento intelectual de Dios, que contempla su naturaleza tal como es en sí misma (naturaleza que los hombres no pueden imitar con alguna forma de vida ni tomar como modelo para establecer una norma verdadera de vida), no pertenece, en modo alguno, a la fe y a la religión revelada, y que, por consiguiente, los hombres pueden, sin incurrir en crimen, equivocarse completamente respecto a ella.

No hay que sorprenderse, pues, lo más mínimo de que Dios se haya adaptado a las imaginaciones e ideas previas de los profetas y de que los fieles hayan mantenido opiniones diferentes respecto a Dios, tal como hemos probado con muchos ejemplos en el capítulo II[293]. Ni tampoco hay que extrañarse de que los sagrados volúmenes hablen tan impropiamente de [172]
Dios y le atribuyan manos, pies, ojos, oídos, mente y movimiento local, e incluso pasiones del alma,

diciendo que Dios es celoso, misericordioso, etc., y que lo pinten, en fin, como juez y en los cielos, cual si estuviera sentado en un solio regio, y a Cristo a su derecha[294]. Hablan, en efecto, según la capacidad del vulgo, al que la Escritura intenta hacer, no docto, sino obediente.

Los teólogos, sin embargo, se empeñaron generalmente en que había que interpretar metafóricamente todo aquello que ellos lograron comprender por la luz natural que no estaba acorde con la naturaleza divina, y que había que tomar a la letra todo lo que superaba su inteligencia. Ahora bien, si hubiera que interpretar y entender metafóricamente todos los pasajes de este género que existen en la Escritura, es que la Escritura habría sido escrita, no para la plebe y el pueblo inculto, sino únicamente para las personas sumamente cultas y, sobre todo, para los filósofos[295]. Más aún, si fuera impío atribuir piadosa y sinceramente a Dios las expresiones que acabamos de citar, los mismos profetas debieran haberse cuidado mucho, al menos en atención a la debilidad del vulgo, de emplear semejantes expresiones; y debieran, por el contrario, enseñar explícita y claramente, ante todo, los atributos de Dios, tal como todo el mundo tiene que aceptarlos; y, sin embargo, nunca lo hicieron.

Por consiguiente, no hay que creer de ninguna manera que las opiniones, por sí mismas, sin relación a las obras, contengan piedad o impiedad alguna. Hay que afirmar, más bien, que el hombre sólo cree algo piadosa o impíamente, en la medida en que sus opiniones le mueven a la obediencia, o en que se cree autorizado por ellas para pecar y rebelarse. De ahí que,

si alguno, creyendo lo que es verdad, se hace contumaz, tiene realmente una fe impía; y si, por el contrario, creyendo lo que es falso, es obediente, tiene una fe piadosa. Nosotros hemos demostrado, en efecto, que el verdadero conocimiento de Dios no es un mandato, sino un don divino, y que Dios no pidió a los hombres otro conocimiento que el de la justicia y la caridad divinas; ahora bien, este conocimiento no es necesario para las ciencias, sino tan sólo para la obediencia[296].

Capítulo XIV

Qué es la fe y qué los fieles; se determinan los fundamentos de la fe y se la separa, finalmente, de la filosofía

[I]

Nadie que preste un mínimo de atención, puede [173]
ignorar que para poseer una idea exacta de la fe, se requiere, ante todo, saber que la Escritura ha sido adaptada, no sólo a la capacidad de los profetas, sino también a la del variable e inconstante vulgo judío. Pues quien acepta indiscriminadamente todo lo que hay en la Escritura como doctrina universal y absoluta acerca de Dios y no distingue con precisión qué es lo que ha sido adaptado al vulgo, no podrá menos de confundir las opiniones vulgares con la doctrina divina, de dar las ficciones y caprichos de los hombres por enseñanzas divinas y de abusar de la autoridad de la Escritura. ¿Quién no ve, en efecto, que ésa es la razón capital de que los sectarios enseñen tantas y tan contrarias opiniones como doctrinas de fe y las confirmen con numerosos ejemplos de la Escritura? Tanto es así que, en Holanda, se ha convertido hace tiempo en un proverbio: *'geen ketter sonder letter (no hay hereje sin letras)*[297].

Efectivamente, los Sagrados Libros no fueron escritos por un solo autor ni para el vulgo de una misma época, sino por numerosísimos hombres, de diferentes épocas y temperamentos, hasta el punto que, si se computan todos, abarcarán casi dos mil años o quizá muchos más. No queremos, sin embargo, acusar de impiedad a esos sectarios porque adapten las palabras de la Escritura a sus opiniones; pues, así como antaño fue adaptada a la capacidad del vulgo, también es lícito que cualquiera la adapte a sus opiniones, si ve que de ese modo puede obedecer a Dios con ánimo más sincero y pleno en lo que se refiere a la justicia y la caridad. Pero sí los acusamos, porque no quieren conceder a otros esa misma libertad, sino que a todos aquellos que no piensan como ellos, aunque sean muy honrados y practiquen la verdadera virtud, los persiguen como a enemigos de Dios; a aquéllos, en cambio, que les lisonjean, aunque sean pobres de espíritu, los aprecian como a elegidos de Dios. ¿Puede pensarse algo más nefasto y pernicioso para el Estado?

A fin de poner en claro hasta dónde llega, en materia de fe, la libertad de pensar cada uno lo que quiera y a quiénes debemos considerar como fieles, [174]
aunque sean de distinta opinión, hay que determinar qué es la fe y cuáles son sus fundamentos, que es justamente lo que me he propuesto hacer en este capítulo, y separar, al mismo tiempo, la fe de la filosofía, que es el objetivo principal de toda esta obra. Para exponerlo con el debido orden, recordemos la intención final de toda la Escritura, ya que esto nos ofrecerá la norma correcta para determinar la fe[298].

[II]

En el capítulo precedente, hemos dicho que el único objeto de la Escritura era enseñar la obediencia. Esto nadie lo puede discutir. ¿Quién no ve, en efecto, que uno y otro *Testamento* no son otra cosa que una doctrina de obediencia y que tan sólo intentan que los hombres obedezcan de corazón? Pues, pasando por alto lo dicho en el capítulo anterior, Moisés no procuró convencer a los israelitas por la razón, sino obligarlos con la alianza, juramentos y beneficios y, después, amenazó al pueblo con penas y lo exhortó con premios para que obedeciera a las leyes; y todos estos medios no se destinan a las ciencias, sino sólo a la obediencia. Por su parte, la doctrina evangélica no contiene nada más que la simple fe, es decir, creer a Dios y reverenciarlo o, lo que es lo mismo, obedecerle. No es necesario, pues, que, para demostrar la cosa más evidente, aduzca un montón de textos de la Escritura que recomiendan la obediencia, pues abundan en ambos *Testamentos*.

Por otra parte, la misma Escritura enseña clarísimamente en muchos pasajes qué debe hacer cualquiera para obedecer a Dios, a saber, que toda la ley consiste exclusivamente en el amor al prójimo[299]. Por tanto, nadie puede negar que quien ama al prójimo como a sí mismo por mandato de Dios, es realmente obediente y feliz según la ley; y que, al revés, quien le odia o desprecia, es rebelde y contumaz. Finalmente, todos reconocen que la Escritura fue escrita y divulgada, no sólo para los expertos, sino para todos los hombres de cualquier edad y género. Esto basta para demostrar con toda evidencia que

nosotros no estamos obligados, por mandato de la Escritura, a creer nada más que aquello que es absolutamente necesario para cumplir este precepto del amor. Por consiguiente, este precepto es la única norma de la fe católica; todos los dogmas de la fe, que todo el mundo está obligado a aceptar, deben ser determinados de acuerdo con ese único precepto[300].

Como ese mandamiento es sumamente claro y todo [175]
el resto puede ser lógicamente deducido de ese único fundamento por la simple razón, que cada cual juzgue cómo ha podido suceder que hayan surgido en la Iglesia tantas disensiones y si las causas han podido ser otras que las indicadas al comienzo del capítulo VII[301]. Esas mismas razones me obligan a explicar aquí de qué forma y según qué métodos se pueden determinar los dogmas de la fe a partir de ese fundamento ya descubierto. Pues, si no lo hago así y no determino el asunto mediante ciertas reglas, tendré que admitir que muy poco he progresado hasta aquí, puesto que cualquiera podrá introducir en la fe cuanto le plazca, bajo el simple pretexto de que le es un medio necesario para la obediencia; sobre todo, cuando se trata de los atributos divinos.

[III]

A fin de tratar toda la cuestión con orden, comenzaré por la definición de la fe. A partir del fundamento señalado y admitido, se debe definir diciendo que consiste simplemente en pensar de Dios tales cosas que, ignoradas, se destruye la obediencia a Dios, y que, puesta esta obediencia, se las presupone necesariamente. Esta definición es tan clara y se sigue tan evidentemente de cuanto acabamos de demostrar,

que no requiere explicación alguna. Mostraré, no obstante, las consecuencias que de ahí se derivan.

1.º La fe no salva por sí misma, sino sólo en razón de la obediencia, o, como dice *Santiago*, 2,17, la fe sin obras está muerta (véase sobre esto todo el capítulo citado de este apóstol).

2.º Aquel que es obediente, posee necesariamente una fe verdadera y salvífica, ya que acabamos de decir que, puesta la obediencia, también está necesariamente puesta la fe. El mismo apóstol (*Santiago*, 2, 18) lo dice expresamente con estas palabras: *muéstrame tu fe sin obras y yo te mostraré mi fe por mis obras. Y 1 Juan*, 4, 7-8 añade: *todo el que ama* (al prójimo), *ha nacido de Dios y conoció a Dios; el que no ama, no conoció a Dios, pues Dios es caridad*. De donde se sigue, una vez más, que no podemos considerar a nadie como fiel o infiel, a no ser por las obras. Es decir, si las obras son buenas, aunque discrepe de otros fieles en los dogmas, es, sin embargo, fiel; y al contrario, si las obras son malas, aunque esté de acuerdo en las palabras, es infiel. Porque, puesta la obediencia, está necesariamente puesta la fe, y la fe sin obras está muerta. El mismo pasaje de *1 Juan*, 4,13 lo enseña expresamente: *en esto*, dice, *conocemos que permanecemos en él y él permanece en nosotros, en que nos dio de su Espíritu*[302], a saber, la caridad. Pues [176]
antes había dicho que Dios es caridad, y por eso concluye de ahí (es decir, de sus principios ya aceptados) que quien tiene caridad posee realmente el Espíritu de Dios. Más aún, como nadie vio a Dios, deduce de ello que nadie siente o percibe a Dios más que por la caridad hacia el prójimo y que tampoco

nadie puede conocer ningún atributo de Dios, aparte de esta caridad, en cuanto participamos de ella. Aunque estas razones no son realmente perentorias, explican, no obstante, con bastante nitidez la mente de Juan. Pero mucho más claramente todavía lo que se dice en *1 Juan*, 2,3-4, donde enseña en los términos más explícitos lo que aquí queremos. Y por esto, dice, *sabemos que lo hemos conocido, en que observamos sus preceptos. Quien dice: lo he conocido, y no observa sus preceptos, es mentiroso y no hay verdad en él.* De donde se sigue, de nuevo, que son realmente Anticristos aquellos que persiguen a los hombres de bien y amantes de la justicia, simplemente porque disienten de ellos y no defienden los mismos dogmas de fe que ellos. Pues quienes aman la justicia y la caridad, por eso sólo sabemos que son fieles, y quien persigue a los fieles es un Anticristo[303].

[IV]

De lo anterior se sigue, finalmente, que la fe no exige tanto dogmas verdaderos cuanto piadosos, es decir, capaces de mover el ánimo a la obediencia. Aunque entre éstos haya muchos que no tienen ni sombra de verdad, basta con que quien los acepta, ignore que son falsos; de lo contrario, sería necesariamente rebelde. ¿Cómo, en efecto, podría suceder que alguien que se esfuerza en amar la justicia y obedecer a Dios, adore como divino algo que le consta ser ajeno a la naturaleza divina? Los hombres pueden, no obstante, equivocarse por sencillez de espíritu, y la Escritura no condena, como ya hemos visto, la ignorancia, sino solamente la contumacia. Aún más, esto se deriva necesariamente de la sola

definición de fe, ya que todas sus partes deben ser deducidas, a menos que metamos de por medio nuestros gustos, a partir del fundamento universal, ya explicado, y del único objetivo de toda la Escritura. Ahora bien, la fe no exige expresamente dogmas verdaderos, sino los necesarios para la obediencia, esto es, tales que confirmen el ánimo en el amor al prójimo, ya que sólo por él (por hablar con Juan) cada uno está en Dios y Dios está en cada uno.

Así, pues, como la fe de cada individuo debe ser tenida por piadosa o impía únicamente en razón de la obediencia o de la contumacia y no en razón de la verdad o de la falsedad; y como nadie duda que el temperamento humano es de ordinario muy variado y [177]
que no todos se contentan igualmente con todo, sino que las opiniones gobiernan de diversa forma a los hombres, puesto que las que suscitan en uno devoción, despiertan en el otro la risa y el desprecio, se sigue que a la fe católica o universal, no pertenece ningún dogma sobre el que pueda darse alguna controversia entre los hombres honrados. En efecto, los dogmas controvertidos pueden ser piadosos para uno e impíos para otro, ya que hay que juzgarlos únicamente por las obras. Por consiguiente, sólo pertenecen a la fe católica aquellos dogmas que la obediencia a Dios presupone sin excepción y cuya ignorancia hace absolutamente imposible esa obediencia. En cuanto al resto, sin embargo, cada cual debe juzgar como mejor crea ser confirmado en el amor de la justicia, puesto que se conoce mejor a sí mismo.

De esta forma, pienso que no queda lugar alguno

para las controversias en la Iglesia[304]. Tampoco sentiré, pues, ningún reparo en enumerar los dogmas de la fe universal o los fundamentos en los que se apoya el objetivo final de toda la Escritura. Pues (como se sigue manifiestamente de lo dicho en estos dos capítulos) todos deben tender a esto: que existe un ser supremo, que ama la justicia y la caridad, al que deben obedecer todos para salvarse, y al que deben adorar mediante la práctica de la justicia y la caridad hacia el prójimo. A partir de aquí resulta fácil determinarlos todos, pues son únicamente los siguientes:

1.º Existe un Dios, esto es, un ser supremo, sumamente justo y misericordioso, o modelo de la verdadera vida; ya que, quien ignora o no cree que él exista, no puede obedecerle ni reconocerle como juez.

2.º Dios es único. Nadie puede dudar que también esto se requiere absolutamente para la suprema devoción, admiración y amor a Dios, dado que la devoción, la admiración y el amor sólo surgirán de la excelencia de un ser sobre los demás.

3.º Dios está presente en todas partes o todo le es manifiesto. Si se creyera que las cosas le estaban ocultas o se ignorara que él las ve todas, se dudaría de la equidad de su justicia, con la que todo lo dirige, o se la ignoraría.

4.º Dios tiene un derecho y un dominio supremo sobre todas las cosas y no hace nada coaccionado por un derecho, sino por su absoluto beneplácito y por su gracia singular, ya que todos sin excepción están obligados a obedecerle, pero él a nadie.

5.º El culto a Dios y su obediencia consiste

exclusivamente en la justicia y la caridad o en el amor al prójimo.

6.º Sólo se salvan aquellos que obedecen a Dios según esta forma de vida; en cambio los demás, que [178]
viven bajo el imperio de los placeres, se condenan. Si los hombres no creyeran firmemente esto, no habría razón para que decidieran obedecer a Dios antes que a los placeres.

7.º Finalmente, Dios perdona los pecados a los que se arrepienten. En efecto, no hay nadie que no peque. Por tanto, si no se admitiera esto, todos desesperarían de su salvación y no habría motivo alguno para que creyeran que Dios es misericordioso. En cambio, quien cree firmemente esto, a saber, que Dios perdona los pecados de los hombres por la misericordia y la gracia con que lo dirige todo, y se inflama más, por eso mismo, en el amor de Dios, ése conoció realmente a Cristo según el Espíritu, y Cristo está en él[305].

Nadie puede ignorar que es necesario, ante todo, conocer todas estas cosas para que los hombres, sin excepción, puedan obedecer a Dios según el precepto de la ley antes explicado, pues, si se suprime alguna de ellas, se suprime la obediencia.

En cuanto a saber qué es Dios o aquel modelo de verdadera vida: si es fuego, espíritu, luz, pensamiento, etcétera, no concierne en nada a la fe; como tampoco, en qué sentido es el modelo de verdadera vida: si porque tiene un espíritu justo y misericordioso o porque todas las cosas son y actúan por él, y, por consiguiente, también nosotros entendemos por él y por él conocemos lo que es verdaderamente justo y bueno. No importa qué defienda cada uno sobre todo

esto. Tampoco concierne en nada a la fe si uno cree que Dios está en todas partes según la esencia o según el poder; que dirige las cosas por su libertad o por la necesidad de su naturaleza; que prescribe las leyes como un príncipe o las enseña como verdades eternas; que el hombre obedece a Dios por la libertad de su arbitrio o por la necesidad del divino decreto; que, finalmente, el premio de los buenos y la pena de los malos es natural o sobrenatural. Estas cosas y otras miliares, repito, no importa, para la fe, cómo las entienda cada uno, a condición de que no saque de ahí ninguna conclusión que le dé mayor licencia para pecar o que le haga menos obediente a Dios[306].

Más aún, cada uno está obligado, como ya antes hemos dicho, a adaptar estos dogmas de fe a su propia capacidad e interpretarlos para sí del modo que, a su juicio, pueda aceptarlos más fácilmente, es decir, sin titubeos y con pleno asentimiento interno, de suerte que obedezca a Dios de todo corazón. Pues, como ya hemos señalado, así como en otro tiempo la fe fue revelada y escrita según la capacidad y las opiniones [179]
de los profetas y del vulgo de aquella época, así también ahora cada uno está obligado a adaptarla a sus opiniones para abrazarla sin repugnancia ni duda alguna de la mente. Hemos probado, en efecto, que la fe no exige tanto la verdad cuanto la piedad y sólo es piadosa o salvífica en razón de la obediencia, y que, por consiguiente, nadie es fiel más que por la obediencia. Por tanto, quien muestra la mejor fe no es necesariamente quien muestra las mejores razones, sino quien muestra las mejores obras de justicia y caridad. Cuán saludable y necesaria sea esta doctrina en el Estado para que los hombres vivan

pacíficamente y en concordia, y cuántas y cuán grandes causas de perturbaciones y crímenes evite, lo dejo al juicio de todos.

Antes de pasar adelante, es el momento de advertir que, por lo que acabamos de probar, podemos responder sin dificultad a las objeciones que habíamos planteado en el capítulo I, cuando nos referimos a que Dios había hablado con los israelitas desde el monte Sinaí[307]. Efectivamente, aunque la voz que los israelitas oyeron no podía haber dado a aquellos hombres ninguna certeza filosófica o matemática acerca de la existencia de Dios, bastaba para despertar en ellos la admiración por Dios, tal como antes lo conocían, y empujarlos a la obediencia, que era el fin de aquel espectáculo. Porque Dios no quería enseñar a los israelitas los atributos absolutos de su esencia (de hecho, no les reveló ninguno en aquel momento), sino doblegar su ánimo contumaz y traerlo a la obediencia; y por eso no se les presentó con razonamientos, sino con estrépito de turbas, con truenos y relámpagos (ver *Éxodo*, 20,20)[308].

[V]

Sólo nos resta, finalmente, hacer ver que entre la fe o teología y la filosofía no existe comunicación ni afinidad alguna, cosa que no puede ignorar nadie que haya conocido el objetivo y el fundamento de estas dos facultades, pues se diferencian radicalmente. En efecto, el fin de la filosofía no es otro que la verdad; en cambio, el de la fe, como hemos probado ampliamente, no es otro que la obediencia y la piedad. Por otra parte, los fundamentos de la filosofía son las nociones comunes, y debe extraerlos de la sola

naturaleza; en cambio, los fundamentos de la fe son las historias y la lengua, y hay que sacarlos solamente de la Escritura y la revelación, como hemos visto en el capítulo VII[309]. De ahí que la fe concede a cada uno la [180]
máxima libertad de filosofar, para que pueda pensar lo que quiera sobre todo tipo de cosas, sin incurrir en crimen; y sólo condena como herejes y cismáticos a aquellos que enseñan opiniones con el fin de incitar a la contumacia, el odio, las discusiones y la ira; y, al revés, sólo considera como fieles a aquellos que invitan a la justicia y la caridad cuanto les permiten su razón y sus facultades.

Finalmente, dado que lo que aquí hemos probado es el objeto principal de este tratado, quiero, antes de seguir adelante, rogar encarecidamente al lector que se digne leer con gran atención estos dos capítulos y repensarlos una y otra vez. Y que esté convencido de que no hemos escrito con intención de introducir nada nuevo, sino de corregir lo depravado, y esperamos que algún día lo veremos corregido[310].

Capítulo XV

Se demuestra que ni la teología es esclava de la razón ni la razón de la teología, y por qué motivo estamos persuadidos de la autoridad de la Sagrada Escritura

[I]

Quienes no saben separar la filosofía de la teología [180] discuten si la Escritura debe ser esclava de la razón o, al contrario, la razón de la Escritura. Esto último es defendido por los escépticos, que niegan la certeza de la razón; lo primero, en cambio, por los dogmáticos. Por cuanto hemos dicho ya, consta, sin embargo, que yerran totalmente tanto unos como otros, puesto que ambas sentencias corrompen necesariamente la razón o la Escritura. Hemos probado, en efecto, que la Escritura no enseña asuntos filosóficos, sino únicamente la piedad, y que todas las cosas en ella contenidas fueron adaptadas a la capacidad y a las opiniones previas del vulgo[311]. Quien pretende, pues, adaptarla a la filosofía, atribuirá a los profetas muchas cosas que ni en sueños han pensado e interpretará mal su mente. Quien, por el contrario, hace de la razón y la filosofía una esclava de la teología, está obligado a

admitir los prejuicios del vulgo antiguo como cosas divinas y a llenar y cegar su mente con ellos. Por consiguiente, deliran ambos: éste sin razón, aquél con ella[312].

[II]

El primero, entre los fariseos, que defendió abiertamente que hay que adaptar la Escritura a la [181] razón, fue Maimónides (en el capítulo VII hemos expuesto su opinión y la hemos criticado con numerosos argumentos)[313]. Pero, aunque este autor gozó de gran autoridad entre ellos, la mayor parte de éstos se apartan de él en este tema y siguen al pie de la letra la opinión de un cierto R. Jehudá Alfakar[314], que, deseando evitar el error de Maimónides, cayó en el contrario. Efectivamente, Alfakar defendió[014] que la razón debe ser esclava de la Escritura y someterse totalmente a ella; pensó que, si hay que interpretar algo metafóricamente en la Escritura, no es porque el sentido literal se oponga a la razón, sino únicamente porque se opone a la Escritura misma, es decir, a sus dogmas claros. A partir de ahí formula esta regla universal: todo lo que la Escritura enseña dogmáticamente[n28] y lo afirma en términos explícitos, hay que aceptarlo por su sola autoridad como absolutamente verdadero; no se encontrará, además, ningún otro dogma en los Sagrados Libros que lo contradiga directamente, sino tan sólo a modo de consecuencia, en cuanto que muchas veces los modos de expresarse la Escritura parecen suponer algo contrario a lo que enseña explícitamente; por consiguiente, sólo hay que interpretar en sentido metafórico estos pasajes.

Por ejemplo, la Escritura enseña claramente que Dios es único (ver *Deuteronomio*, 6,4), y no se halla en ningún lado otro pasaje que afirme directamente que hay varios dioses. Existen, sin embargo, muchos textos en los que Dios habla de sí y los profetas hablan de Dios en plural. Ese modo de hablar supone que existen varios dioses, pero no indica que ésa sea la intención misma de la oración. Por tanto, hay que interpretar metafóricamente esos pasajes, no porque repugne a la razón que existan varios dioses, sino porque la misma Escritura enseña directamente que Dios es único. Y así también, como la Escritura (*Deuteronomio*, 4,15) afirma directamente (según él cree) que Dios es incorpóreo, estamos obligados, en virtud de la autoridad de ese pasaje y no de la razón, a creer que Dios no tiene cuerpo. En consecuencia, por la sola autoridad de la Escritura, estamos obligados a explicar metafóricamente todos los pasajes que atribuyen a Dios manos, pies, etc., ya que sólo su modo de hablar parece suponer que Dios es corpóreo.

He aquí la opinión de este autor. En cuanto quiere explicar las Escrituras por las Escrituras, la alabo; pero me sorprende que un hombre dotado de razón, se esfuerce en destruirla[316].

Es sin duda exacto que hay que interpretar la [182]
Escritura por la Escritura, cuando sólo intentamos determinar el sentido de las oraciones y la mente de los profetas; pero, una vez que hemos descubierto su verdadero sentido, es necesario servirse del juicio y la razón para darle nuestro asentimiento. Y si la razón, por más que reclame contra la Escritura, tiene que someterse totalmente a ella, ¿debemos hacerlo, me

pregunto, con razón o sin razón y como ciegos? Si lo hacemos sin razón, obramos neciamente y sin juicio; si con razón, es que aceptamos la Escritura por el solo mandato de la razón y que no la aceptaríamos, si contradijera a ésta. Pero yo pregunto: ¿quién puede aceptar algo con la mente, si protesta la razón? Pues, ¿qué es negar algo con la mente, sino que la razón protesta? Por eso nunca puedo admirarme bastante de que pretendan someter la razón, que es el don supremo y la luz divina, a las letras muertas, que la malicia humana ha podido corromper; y de que no se tenga por un crimen hablar indignamente contra la mente, auténtico autógrafo de la palabra de Dios, y defender que está corrompida, ciega y perdida; y que, sin embargo, se tenga por el máximo crimen el pensar todo eso acerca de la letra y de la imagencilla de la palabra divina. Piensan que es piadoso no confiar en la razón y en el propio juicio y que, en cambio, es impío dudar de la fe de aquellos que nos transmitieron los Sagrados Libros. La verdad es que esto es una necedad y no piedad. Porque, yo pregunto: ¿qué les inquieta? ¿Qué temen? ¿O es que la religión y la fe no se pueden defender sin que los hombres se propongan ignorarlo todo y den de lado a la razón? Si realmente lo creen así, más que confiar en la Escritura, la temen[317]. Pero está muy lejos de que la religión y la piedad quieran tener por esclava suya a la razón o la razón a la religión; y muy lejos también de que una y otra no puedan conquistar su reino en concordia mutua. Pero de esto hablaremos después, ya que ahora conviene examinar, antes de nada, la regla de este rabino.

Como hemos dicho, Alfakar quiere que nos

sintamos obligados a admitir como verdadero o a rechazar como falso todo lo que la Escritura afirma o niega; por otra parte, pretende que la Escritura nunca afirma o niega explícitamente algo contrario a lo que afirmó o negó en otro lugar. Cuán a la ligera haya dicho ambas cosas, nadie puede ignorarlo. No mencionaré aquí que no se ha percatado de que la Escritura consta de distintos libros y que fue redactada en épocas distintas y para hombres diversos y, finalmente, por diferentes autores. Tampoco aludiré a que Alfakar establece esas afirmaciones por su propia autoridad, sin que la razón ni la Escritura digan nada [183]
al respecto. Pues debiera haber probado que todos los pasajes, que sólo contradicen a otros en sus consecuencias lógicas, se pueden explicar cómodamente en sentido metafórico por la naturaleza de la lengua y por el contexto; y que, además, la Escritura ha llegado incorrupta a nuestras manos. Pero examinemos por orden la cuestión.

En cuanto a su primera afirmación, le pregunto: ¿si la razón protesta, estamos, no obstante, obligados a abrazar como verdadero o a rechazar como falso lo que la Escritura afirma o niega? Claro que quizá añada que en la Escritura no se halla nada que contradiga a la razón. Pero yo le insto diciendo que ella afirma y enseña expresamente que Dios es celoso (a saber, en el mismo Decálogo y en *Éxodo*, 4,14 y *Deuteronomio*, 4,24 y en otros muchos lugares). Ahora bien, esto repugna a la razón. Luego, hay que suponer que, a pesar de eso, es verdadero. Más aún, si acaso existen en la Escritura otros textos que suponen que Dios no es celoso, deberían ser explicados metafóricamente a fin de evitar tal apariencia. Además, la Escritura dice

expresamente que Dios descendió sobre el monte Sinaí (ver *Éxodo*, 19, 20, etc.) y le atribuye otros movimientos locales, y no enseña expresamente en ninguna parte que Dios no se mueve. Por tanto, también esto deben admitirlo todos como verdadero. Y, aunque Salomón dice que Dios no está encerrado en ningún lugar (ver 1 Reyes, 8, 27), como no afirma expresamente que Dios no se mueve, sino que esto sólo se deriva de sus palabras, hay que interpretarlas de forma que no parezcan negar a Dios el movimiento local. Por las mismas razones, también los cielos deberían ser tomados por la morada y el solio de Dios, ya que la Escritura lo afirma explícitamente. Hay en la Escritura muchísimas cosas de este tipo, que están dichas según las opiniones de los profetas y del vulgo, y cuya falsedad nos es revelada, no por la Escritura, sino por la razón y la filosofía[318]. Según la opinión de este autor, habría, sin embargo, que darlas todas por verdaderas, puesto que la razón no interviene para nada en ellas.

Por otra parte, Alfakar se equivoca al afirmar que un pasaje de la Escritura sólo contradice a otro por sus consecuencias, pero no directamente. Pues Moisés afirma de forma directa que *Dios es fuego* (ver *Deuteronomio*, 4, 24) y niega igualmente que Dios tenga semejanza alguna con las cosas visibles (ver *Deuteronomio*, 4,12). Y, si él pretende que esto no niega directamente, sino sólo por sus consecuencias, que Dios es fuego, y que por tanto hay que adaptarlo al primer texto para que no parezca contradecirlo, concedámosle que Dios es fuego. O más bien, para no desvariar como él, dejemos esto y aduzcamos otro ejemplo. Samuel[n29] niega directamente que Dios se [184]

arrepienta de su opinión (ver *1 Samuel*, 15,29); por el contrario, *Jeremías*, 18, 8,10 afirma que Dios se arrepiente del bien y del mal que había decretado. ¿Acaso no se oponen directamente estos textos entre sí? ¿Cuál de ellos interpretará, entonces, metafóricamente? Ambas opiniones son universales y contrarias entre sí: lo que una afirma directamente, lo niega la otra directamente. Por tanto, según su propia regla, Alfakar se ve obligado a aceptar esto como verdadero y a rechazar eso mismo como falso. Poco importa, por lo demás, que un pasaje no se oponga a otro directamente, sino tan sólo por sus consecuencias, si éstas son claras y las circunstancias y la naturaleza del pasaje no admiten explicaciones metafóricas, como sucede en muchas ocasiones en los Sagrados Libros. Véase en este sentido el capítulo II (donde hemos mostrado que los profetas tuvieron opiniones diversas y contrarias)[319] y, principalmente, todas aquellas contradicciones que hemos probado que existen en las historias (concretamente en los capítulos IX y X)[320]. Pero no tengo por qué citarlo todo aquí, pues basta con lo dicho para mostrar los absurdos que se derivan de esta opinión y de su regla, así como su falsedad y la precipitación del autor.

[III]

Nosotros rechazamos, pues, tanto esta opinión como la de Maimónides y damos por firmemente establecido que ni la teología tiene que servir a la razón ni la razón a la teología, sino que cada una posee su propio dominio: la razón, el reino de la verdad y la sabiduría; la teología, el reino de la piedad y la obediencia. Como hemos probado, en efecto, el

poder de la razón no llega a poder determinar que los hombres puedan ser felices por la sola obediencia, sin la inteligencia de las cosas[321]. Por su parte, la teología no enseña más que eso ni impone más que la obediencia; contra la razón, en cambio, no quiere ni puede nada. Efectivamente, la teología sólo determina los dogmas de la fe (tal como vimos en el capítulo precedente), en la medida necesaria para la obediencia[322]. Cómo haya que entenderlos, sin embargo, bajo la perspectiva de la verdad, deja que la razón lo determine, ya que ella es la verdadera luz de la mente, sin la cual no ve más que sueños y ficciones.

Por teología entiendo estrictamente aquí la revelación, en cuanto indica, según hemos dicho, qué fin busca la Escritura: cuál es el fundamento de la obediencia y la forma de practicarla, es decir, los dogmas de la fe y de la piedad verdaderas. En otros términos, la teología es lo que se llama propiamente la palabra de Dios, la cual no consiste en cierto número de libros (ver sobre esto el capítulo XII)[323]. Quien [185]
entienda así la teología comprobará que está acorde con la razón en cuanto a sus preceptos o enseñanzas de vida, y que no la contradice en absoluto en cuanto a su meta y a su fin, y que por consiguiente es válida para todos sin excepción. Por lo que respecta a toda la Escritura, en general, ya hemos probado en el capítulo VII que su sentido hay que determinarlo exclusivamente por su propia historia y no por la historia universal de la naturaleza, ya que ésta sólo es el fundamento de la filosofía[324]. Ni debe preocuparnos el que, una vez investigado su verdadero sentido, constatemos que ella contradice aquí o allí a la razón. Porque sabemos a ciencia cierta

que, si algo hay en los Sagrados Libros que contradiga a la razón o que los hombres puedan ignorar sin menoscabo de la caridad, eso no toca para nada a la teología o palabra de Dios, y que, por lo mismo, cada uno puede pensar lo que quiera sobre ello sin incurrir en crimen. Concluimos, pues, de forma general, que ni la Escritura debe ser adaptada a la razón ni la razón a la Escritura.

Ahora bien, como nosotros no podemos demostrar por la razón si es verdadero o falso el fundamento de la teología, a saber, que los hombres se salvan por la sola obediencia, se nos puede objetar por qué, entonces, lo creemos. Porque, si lo creemos sin razón, lo abrazamos ciegamente y obramos, por tanto, como necios y sin juicio. Y si, por el contrario, pretendemos afirmar que este fundamento puede ser demostrado por la razón, entonces la teología será una parte de la filosofía y no habría que separarla de ella. Pero a esta objeción respondo que yo defiendo, sin restricción alguna, que este dogma fundamental de la teología no puede ser descubierto por la luz natural o que, al menos, no ha habido nadie que lo haya demostrado, y que, por consiguiente, la revelación fue sumamente necesaria. Yo añado, no obstante, que podemos servirnos del juicio para que, una vez revelado, lo aceptemos, al menos, con una certeza moral. Digo certeza moral porque no tenemos por qué esperar que nosotros podamos estar más seguros de ello que los mismos profetas, a los que les fue revelado por primera vez y cuya certeza, sin embargo, no fue más que moral, como hemos probado en el capítulo II de este tratado[325]. Se equivocan, pues, totalmente de camino quienes se empeñan en demostrar la

autoridad de la Escritura con argumentos matemáticos.

Efectivamente, la autoridad de los Sagrados Libros depende de la autoridad de los profetas y, por lo mismo, no puede ser demostrada con argumentos más sólidos que aquéllos con los que los profetas solían, en otro tiempo, persuadir al pueblo de su [186] autoridad. Más aún, nuestra certeza sobre la Escritura no se puede fundar sobre ningún otro fundamento, fuera de aquél en el que los profetas fundaban su certeza y su autoridad. Ahora bien, nosotros hemos demostrado que toda la certeza de los profetas estriba en estas tres cosas: 1.º en una imaginación viva y precisa; 2.º en un signo; 3.º y final y principalmente, en un ánimo inclinado a lo justo y a lo bueno[326]. No se fundaban en ninguna otra razón y, por consiguiente, tampoco podían demostrar con otras razones su autoridad: ni al pueblo al que hablaron en otro tiempo de viva voz, ni a nosotros a quienes hablan ahora a través de sus escritos. En cuanto a lo primero, a saber, que imaginaban vivamente las cosas, es algo que sólo podía constar a los mismos profetas. Por tanto, toda nuestra certeza sobre la revelación sólo puede y debe ser fundada en las otras dos cosas: en el signo y en la doctrina.

De hecho, el mismo Moisés lo enseña expresamente, ya que en *Deuteronomio*, 18 manda que el pueblo obedezca al profeta que les dio, en nombre de Dios, un signo verdadero; pero que, si éste ha predicho algo falso, aunque lo hiciera en nombre de Dios, lo condenen a muerte; y manda hacer lo mismo con aquel que haya intentado apartar al pueblo de la

verdadera religión, aun cuando hubiera confirmado su autoridad con signos y portentos (véase sobre esto *Deuteronomio*, 13). De ahí se sigue, pues, que el profeta verdadero se distingue del falso por la doctrina y el milagro conjuntamente. Moisés declara, en efecto, que ése es el verdadero profeta y manda creerle sin temor alguno al fraude; y dice que son falsos y reos de muerte aquellos que hayan predicho algo falso, aunque lo hubieran hecho en nombre de Dios, o que hayan enseñado falsos dioses, aunque hubieran hecho auténticos milagros[327].

Por consiguiente, también nosotros sólo tenemos que creer a la Escritura, es decir, a los profetas por este motivo: por la doctrina confirmada con signos. Al constatar que los profetas recomiendan, ante todo, la justicia y la caridad, y que no pretenden otra cosa, concluimos que ellos no han enseñado con malas y ocultas intenciones, sino con ánimo sincero, que los hombres alcanzan la felicidad por la obediencia y la fe. Y como, además, confirmaron esto con signos, nos convencemos de que no lo dijeron temerariamente ni estaban delirando mientras profetizaban.

Nuestra convicción se afianza todavía más al observar que los profetas no enseñaron ninguna doctrina moral que no esté plenamente acorde con la razón. Pues no es casual que la palabra de Dios que habla en los profetas, esté en absoluta armonía con la misma palabra de Dios que habla con nosotros. Y esta certeza la derivamos nosotros de los Sagrados Libros con la misma garantía con que la derivaban antaño los judíos de la viva voz de los profetas. Efectivamente, [187]
hemos demostrado antes, al final del capítulo XII, que

la Escritura ha llegado a nosotros incorrupta en lo que concierne a la doctrina y a las historias principales. De ahí que, aunque no podamos demostrar matemáticamente este fundamento de toda la teología y la Escritura, lo podemos aceptar con sano juicio. Pues es sin duda una necedad negarse a aceptar algo que está avalado por el testimonio de tantos profetas y de donde se deriva gran consuelo para aquellos que no están tan dotados de inteligencia; algo de donde se sigue no poca utilidad para el Estado y que podemos aceptar sin peligro ni daño alguno, por la sencilla razón de que no se lo puede demostrar matemáticamente. Como si, para organizar sabiamente nuestra vida, no admitiéramos como verdad nada de lo que pudiéramos dudar por algún motivo, y como si muchas de nuestras acciones no fueran sumamente inciertas y sujetas al azar.

[IV]

Reconozco, sin duda, que quienes piensan que la filosofía y la teología se contradicen mutuamente, y estiman, en consecuencia, que hay que destronar a una de ellas y desechar una u otra, tienen motivos sobrados para esforzarse en fundar la teología sobre bases sólidas y procurar demostrarla matemáticamente. Pues ¿quién, que no esté desesperado y loco, querría desechar olímpicamente la razón o despreciar las artes y las ciencias y negar la certeza de la razón? Mas no por eso los puedo excusar sin reservas, puesto que pretenden llamar en su ayuda a la razón para con ella misma rechazarla, empeñándose así en hacer incierta la razón mediante la certeza de la misma razón. Más aún, al tiempo que

se esfuerzan en probar con argumentos matemáticos la verdad y la autoridad de la teología, y en quitar la autoridad a la razón y a la luz natural, no hacen otra cosa que someter la misma teología al imperio de la razón, y parecen suponer abiertamente que la autoridad de la teología no posee brillo alguno, a menos que reciba el fulgor de la luz natural.

Y si, por el contrario, se jactan de contentarse plenamente con el testimonio interno del Espíritu Santo y de no invocar en su ayuda a la razón más que para convencer a los infieles, no hay que dar crédito alguno a sus palabras, puesto que podemos demostrar sin dificultad que ellos se expresan así por pasión o por vanagloria. Del capítulo precedente se sigue, en efecto, con toda evidencia que el Espíritu Santo sólo da testimonio acerca de las buenas obras. Por eso
también Pablo (*Gálatas*, 5, 22) las llama frutos del [188]
Espíritu Santo; y, en realidad, éste no es otra cosa que la tranquilidad de ánimo que surge en la mente por las buenas acciones. En cambio, acerca de la verdad y la certeza de los objetos puramente especulativos, ningún espíritu da testimonio, excepto la razón, puesto que, como hemos probado, sólo ella reclamó para sí el dominio de la verdad. De ahí que, si ellos pretenden poseer, aparte de éste, un Espíritu que los ratifique en la verdad, vana es su pretensión, pues no expresan más que los prejuicios de sus pasiones; si no es que se refugian en algo sagrado, arrastrados por el gran temor de ser vencidos por los filósofos y de ser expuestos a la mofa pública. En vano, sin embargo; pues ¿qué altar se puede levantar quien ha ultrajado la majestad de la razón?[328].

Pero prescindamos de ellos, puesto que yo pienso haber cumplido mi cometido por haber mostrado por qué motivos hay que separar la filosofía de la teología, en qué consiste esencialmente una y otra, y que ninguna de ellas es esclava de la otra, sino que cada una ejerce su dominio sin oposición alguna de la parte contraria; y porque, finalmente, he mostrado, siempre que se presentó la ocasión, los absurdos, inconvenientes y perjuicios que se han derivado de que los hombres hayan confundido, de las formas más extrañas, estas dos facultades y no hayan atinado a distinguirlas con precisión ni a separar la una de la otra.

Antes de pasar a otros temas, quiero advertir aquí expresamente[n30], aunque ya queda dicho, que yo defiendo que es inmensa la utilidad y la necesidad de la Sagrada Escritura o revelación. Pues, como no podemos percibir por la luz natural que la simple obediencia es el camino hacia la salvación[n31], sino que sólo la revelación enseña que eso se consigue por una singular gracia de Dios, que no podemos alcanzar por la razón, se sigue que la Escritura ha traído a los mortales un inmenso consuelo. Porque todos, sin excepción, pueden obedecer; pero son muy pocos, en comparación con todo el género humano, los que consiguen el hábito de la virtud bajo la sola guía de la razón. De ahí que, si no contáramos con este testimonio de la Escritura, dudaríamos de la salvación de casi todos.

Capítulo XVI

De los fundamentos del Estado; del derecho natural y civil del individuo, y del derecho de las supremas potestades

[I]

Hasta aquí hemos procurado separar la filosofía de [189]
la teología y demostrar que esta última concede a cada uno la libertad de filosofar. Ya es hora, pues, de investigar hasta dónde se extiende, en el mejor Estado, esta libertad de pensar y de decir lo que uno piensa. Para proceder con orden, hay que tratar de los fundamentos del Estado y, en primer término, del derecho natural de cada individuo, sin referirnos de momento al Estado y a la religión[329].

Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. Los peces, por ejemplo, están por naturaleza determinados a nadar y los grandes a comer a los chicos; en virtud de un derecho natural supremo, los peces gozan, pues, del agua y los grandes se comen a los más pequeños. Pues es cierto que la

naturaleza, absolutamente considerada, tiene el máximo derecho a todo lo que puede, es decir, que el derecho de la naturaleza se extiende hasta donde llega su poder. En efecto, el poder de la naturaleza es el mismo poder de Dios, que tiene el máximo derecho a todo. Pero, como el poder universal de toda la naturaleza no es nada más que el poder de todos los individuos en conjunto, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a todo lo que puede o que el derecho de cada uno se extiende hasta donde alcanza su poder determinado. Y, como la ley suprema de la naturaleza es que cada cosa se esfuerce, cuanto puede, en perseverar en su estado por sí sola, sin relación alguna a otra, se sigue que cada individuo tiene el máximo derecho a esto, es decir (como acabo de decir), a existir y actuar tal como está determinado por naturaleza[330].

En esto, no reconozco ninguna diferencia entre los hombres y los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los demás, que ignoran la verdadera razón, ni entre los tontos, los locos y los sensatos. Porque todo lo que una cosa hace [190]
en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho, puesto que obra tal como está determinada por la naturaleza y no puede obrar de otro modo. De ahí que, mientras consideramos que los hombres viven bajo el imperio de la sola naturaleza, aquel que aún no ha conocido la razón o que no tiene todavía el hábito de la virtud, vive con el máximo derecho según las leyes del solo apetito, exactamente igual que aquel que dirige su vida por las leyes de la razón. En otros términos, así como el sabio tiene el máximo derecho a todo lo que dicte la razón o

a vivir según las leyes de la razón, así también el ignorante y débil de espíritu tiene el máximo derecho a todo lo que aconseja el apetito o a vivir según las leyes del apetito. Y esto mismo es lo que enseña Pablo, ya que no reconoce ningún pecado antes de la ley[331], es decir, mientras se considera que los hombres viven según el mandato de la naturaleza.

El derecho natural de cada hombre no se determina, pues, por la sana razón, sino por el deseo y el poder. No todos, en efecto, están naturalmente determinados a obrar según las reglas y las leyes de la razón, sino que, por el contrario, todos nacen ignorantes de todas las cosas y, antes de que puedan conocer la verdadera norma de vida y adquirir el hábito de la virtud, transcurre gran parte de su vida, aun en el caso de que reciban una buena educación. Entretanto, sin embargo, tienen que vivir y conservarse en cuanto puedan, es decir, según les impulse el apetito, ya que es lo único que les dio la naturaleza, que les negó el poder actual de vivir según la sana razón[332]. No están, pues, más obligados a vivir según las leyes de la mente sana, que lo está el gato a vivir según las leyes de la naturaleza del león. Por consiguiente, todo cuanto un hombre, considerado bajo el solo imperio de la naturaleza, estime que le es útil, ya le guíe la sana razón, ya el ímpetu de la pasión, tiene el máximo derecho de desearlo y le es lícito apoderarse de ello de cualquier forma, ya sea por la fuerza, el engaño, las súplicas o el medio que le resulte más fácil; y puede, por tanto, tener por enemigo a quien intente impedirle que satisfaga su deseo.

De lo anterior se sigue que el derecho e institución

de la naturaleza, bajo el cual todos nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíbe nada más que lo que nadie desea y nadie puede; pero no se opone a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni a absolutamente nada que aconseje el apetito.

Nada extraño, ya que la naturaleza no está confinada a las leyes de la razón humana, que tan sólo miran a la verdadera utilidad del hombre y a su conservación, sino que implica infinitas otras, que [191] abarcan el orden eterno de toda la naturaleza, de la que el hombre es una partícula, y por cuya necesidad todos los individuos son determinados a existir y a obrar de cierta manera. Así, pues, si algo nos parece ridículo, absurdo o malo en la naturaleza, se debe a que sólo conocemos parcialmente las cosas e ignoramos, en su mayor parte, el orden y la coherencia de toda la naturaleza, y a que queremos que todas las cosas sean dirigidas según los hábitos de nuestra razón. Pero la verdad es que aquello que la razón define como malo, no es malo en relación al orden y a las leyes de toda la naturaleza, sino únicamente en relación a las leyes de nuestra naturaleza[333].

[II]

Nadie puede dudar, sin embargo, cuánto más útil les sea a los hombres vivir según las leyes y los seguros dictámenes de nuestra razón, los cuales, como hemos dicho, no buscan otra cosa que la verdadera utilidad humana. Ni hay nadie tampoco que no desee vivir, en cuanto pueda, con seguridad y sin miedo. Pero esto es imposible que suceda, mientras esté permitido que cada uno lo haga todo a su antojo y no se conceda más

derechos a la razón que al odio y a la ira; pues no hay nadie que no viva angustiado en medio de enemistades, odios, iras y engaños, y que no se esfuerce, cuanto esté en su mano, por evitarlos. Y, si consideramos, además, que, sin la ayuda mutua, los hombres viven necesariamente en la miseria y sin poder cultivar la razón, como hemos probado en el capítulo V[334], veremos con toda claridad que, para vivir seguros y lo mejor posible, los hombres tuvieron que unir necesariamente sus esfuerzos. Hicieron, pues, que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada individuo, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez. En vano, sin embargo, lo hubieran intentado, si quisieran seguir únicamente los consejos del apetito, puesto que las leyes del apetito arrastran a cada cual por su lado. Por eso debieron establecer, con la máxima firmeza y mediante un pacto, dirigirlo todo por el solo dictamen de la razón (al que nadie se atreve a oponerse abiertamente por no ser tenido por loco) y frenar el apetito en cuanto aconseje algo en perjuicio de otro, no hacer a nadie lo que no se quiere que le hagan a uno, y defender, finalmente, el derecho ajeno como el suyo propio[335].

Veamos ahora cómo se debe llevar a cabo ese pacto para que sea válido y firme. En efecto, es una ley universal de la naturaleza humana que nadie desprecia algo que considera bueno, si no es por la esperanza de
un bien mayor o por el miedo de un mal mayor; y que [192]
no sufre ningún mal, si no es por evitar un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor. Es decir, que

cada uno elegirá, de dos bienes, el que le parece mayor y, de dos males, el que le parece menor. Digo expresamente: aquello que le parece mayor o menor al que elige, no que las cosas sean necesariamente tal como él las juzga. Esta ley está, además, tan *firmemente* grabada en la naturaleza humana, que hay que situarla entre las verdades eternas, que nadie puede ignorar. Ahora bien, de esta ley se sigue necesariamente que nadie prometerá sin dolo[n32] ceder el derecho que tiene a todo, y que nadie en absoluto será fiel a sus promesas, sino por el miedo a un mal mayor o por la esperanza de un bien mayor.

Para que se lo entienda mejor, supongamos que un ladrón me fuerza a prometerle que le daré mis bienes cuando él quiera. Ahora bien, como mi derecho natural sólo está determinado, según ya he probado, por mi poder, es cierto que, si yo me puedo librar de este ladrón con engaños, prometiéndole cuanto él desee, el derecho de naturaleza me permite hacerlo, es decir, pactar con dolo cuanto él quiera. O supongamos que yo he prometido sin fraude a alguien que no tomaría comida ni alimento alguno durante veinte días, y que después he visto que mi promesa es estúpida y que no puedo guardarla sin gravísimo daño para mí. Dado que estoy obligado, por derecho natural, a elegir de dos males el menor, tengo el máximo derecho a romper mi compromiso y a dar lo dicho por no dicho. Y esto, repito, me está permitido por el derecho natural, tanto si, al percibir que mi promesa fue equivocada, me fundo en la razón cierta y verdadera como en la apariencia de una opinión; porque, tanto si mi percepción es verdadera como si es falsa, temeré el máximo mal y, por prescripción de

la naturaleza, me esforzaré en evitarlo de cualquier forma.

Concluimos, pues, que el pacto no puede tener fuerza alguna sino en razón de la utilidad, y que, suprimida ésta, se suprime *ipso facto* el pacto y queda sin valor. Por tanto, es necio pedir a alguien que nos sea siempre fiel a su promesa si, al mismo tiempo, no se procura conseguir que al que rompa el pacto contraído, se le siga de ahí más daño que utilidad. Esta doctrina debe aplicarse, sobre todo, en el momento de organizar un Estado[336].

Claro que, si todos los hombres pudieran ser fácilmente conducidos por la sola razón y pudieran conocer la utilidad y necesidad suprema del Estado, no habría nadie que no detestara de plano el engaño; sino que, por el deseo de este bien supremo, es decir, de conservar el Estado, todos cumplirían, con toda fidelidad y al detalle, los pactos y guardarían, por encima de todo, la fidelidad, supremo baluarte del Estado. Pero está muy lejos de que todos puedan ser [193]
fácilmente conducidos por la sola guía de la razón, ya que cada uno es arrastrado por su placer y la mente está casi siempre tan ocupada por la avaricia, la gloria, la envidia, la ira, etc., que no queda espacio alguno para la razón. De ahí que, aunque los hombres prometan, con indudables signos de sinceridad, y se comprometan a ser fieles a su palabra, nadie puede, sin embargo, estar seguro de la fidelidad de otro, a menos que se añada otra cosa a su promesa; ya que, por derecho de naturaleza, todo el mundo puede actuar con fraude y nadie está obligado a observar los pactos, si no es por la esperanza de un bien mayor o

por el miedo de un mayor mal.

[III]

Ahora bien, como ya hemos probado que el derecho natural de cada uno sólo está determinado por su poder, se sigue que, en la medida en que alguien, por fuerza o espontáneamente, transfiere a otro parte de su poder, le cederá necesariamente también, y en la misma medida, parte de su derecho. Por consiguiente, tendrá el supremo derecho sobre todos, quien posea el poder supremo, con el que puede obligarlos a todos por la fuerza o contenerlos por el miedo al supremo suplicio, que todos temen sin excepción. Y sólo mantendrá ese derecho en tanto en cuanto conserve ese poder de hacer cuanto quiera; de lo contrario, mandará en precario, y ninguno que sea más fuerte estará obligado a obedecerle si no quiere.

Así, pues, se puede formar una sociedad y lograr que todo pacto sea siempre observado con máxima fidelidad, sin que ello contradiga al derecho natural, a condición de que cada uno transfiera a la sociedad todo el poder que él posee, de suerte que ella sola mantenga el supremo derecho de la naturaleza a todo, es decir, la potestad suprema, a la que todo el mundo tiene que obedecer, ya por propia iniciativa, ya por miedo al máximo suplicio.

El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general de los hombres, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecerla en todo. Todos, en efecto, tuvieron que hacer, tácita o expresamente, este pacto,

cuando le transfirieron a ella todo su poder de defenderse, esto es, todo su derecho. Porque, si quisieran conservar algo para sí, debieran haber previsto cómo podrían defenderlo con seguridad; pero, como no lo hicieron ni podían haberlo hecho sin dividir y, por tanto, destruir la potestad suprema, se sometieron totalmente, *ipso facto*, al arbitrio de la suprema autoridad. Puesto que lo han hecho incondicionalmente (ya fuera, como hemos dicho, [194]
porque la necesidad les obligó o porque la razón se lo aconsejó), se sigue que estamos obligados a cumplir absolutamente todas las órdenes de la potestad suprema, por más absurdas que sean, a menos que queramos ser enemigos del Estado y obrar contra la razón, que nos aconseja defenderlo con todas las fuerzas. Porque la razón nos manda cumplir dichas órdenes, a fin de que elijamos de dos males el menor.

Adviértase, además, que cualquiera podía asumir fácilmente este peligro, a saber, de someterse incondicionalmente al poder y al arbitrio de otro. Ya que, según hemos demostrado[337], las supremas potestades sólo poseen este derecho de mandar cuanto quieran, en tanto en cuanto tienen realmente la suprema potestad; pues, si la pierden, pierden, al mismo tiempo, el derecho de mandarlo todo, el cual pasa a aquel o aquellos que lo han adquirido y pueden mantenerlo. Por eso, muy rara vez puede acontecer que las supremas potestades manden cosas muy absurdas, puesto que les interesa muchísimo velar por el bien común y dirigirlo todo conforme al dictamen de la razón, a fin de velar por sí mismas y conservar el mando. Pues, como dice Séneca, nadie mantuvo largo tiempo gobiernos violentos[338].

Añádase a lo anterior que tales absurdos son menos de temer en un Estado democrático; es casi imposible, en efecto, que la mayor parte de una asamblea, si ésta es numerosa, se ponga de acuerdo en un absurdo. Lo impide, además, su mismo fundamento y su fin, el cual no es otro, según hemos visto, que evitar los absurdos del apetito y mantener a los hombres, en la medida de lo posible, dentro de los límites de la razón, a fin de que vivan en paz y concordia; si ese fundamento se suprime, se derrumbará fácilmente todo el edificio. Ocuparse de todo esto incumbe, pues, solamente a la suprema potestad; a los súbditos, en cambio, incumbe, como hemos dicho, cumplir sus órdenes y no reconocer otro derecho que el proclamado por la suprema autoridad.

Quizá alguien piense, sin embargo, que de este modo convertimos a los súbditos en esclavos, por creer que es esclavo quien obra por una orden, y libre quien vive a su antojo. Pero esto está muy lejos de ser verdad, ya que, en realidad, quien es llevado por sus apetitos y es incapaz de ver ni hacer nada que le sea útil, es esclavo al máximo; y sólo es libre aquel que vive con sinceridad bajo la sola guía de la razón[339]. La acción realizada por un mandato, es decir, la obediencia, suprime de algún modo la libertad; pero no es la obediencia, sino el fin de la acción, lo que hace a uno esclavo. Si el fin de la acción no es la utilidad del mismo agente, sino del que manda, entonces el agente es esclavo e inútil para sí. Ahora bien, en el Estado y en el gobierno, donde la suprema ley es la salvación [195]
del pueblo y no del que manda, quien obedece en todo a la suprema potestad no debe ser considerado como esclavo inútil para sí mismo, sino como súbdito. De

ahí que el Estado más libre será aquel cuyas leyes están fundadas en la sana razón, ya que en él[n33] todo el mundo puede ser libre, es decir, vivir sinceramente según la guía de la razón, donde quiera. Y así también, aunque los hijos tienen que obedecer en todo a sus padres, no por eso son esclavos: porque los preceptos paternos buscan, ante todo, la utilidad de los hijos. Admitimos, pues, una gran diferencia entre el esclavo, el hijo y el súbdito. Los definimos así: esclavo es quien está obligado a obedecer las órdenes del señor, que sólo buscan la utilidad del que manda; hijo, en cambio, es aquel que hace, por mandato de los padres, lo que le es útil; súbdito, finalmente, es aquel que hace, por mandato de la autoridad suprema, lo que es útil a la comunidad y, por tanto, también a él[341].

Con esto pienso haber mostrado, con suficiente claridad, los fundamentos del Estado democrático. He tratado de él, con preferencia a todos los demás, porque me parecía el más natural y el que más se aproxima a la libertad que la naturaleza concede a cada individuo. Pues, en este Estado, nadie transfiere a otro su derecho natural, hasta el punto de que no se le consulte nada en lo sucesivo, sino que lo entrega a la mayor parte de toda la sociedad, de la que él es una parte. En este sentido, siguen siendo todos iguales, como antes en el estado natural. Por otra parte, sólo he querido tratar expresamente de este Estado, porque responde al máximo al objetivo que me he propuesto: tratar de las ventajas de la libertad en el Estado[342]. Prescindo, pues, de los fundamentos de los demás Estados, ya que, para conocer sus derechos, tampoco es necesario que sepamos en dónde tuvieron su origen y en dónde lo tienen con frecuencia; esto lo sabemos

ya con creces por cuanto hemos dicho. Efectivamente, a quien ostenta la suprema potestad, ya sea uno, ya varios, ya todos, le compete, sin duda alguna, el derecho supremo de mandar cuanto quiera. Por otra parte, quien ha transferido a otro, espontáneamente o por la fuerza, su poder de defenderse, le cedió completamente su derecho natural y decidió, por tanto, obedecerle plenamente en todo; y está obligado a hacerlo sin reservas, mientras el rey o los nobles o el pueblo conserven la potestad suprema que recibieron y que fue la razón de que los individuos les transfirieran su derecho. Y no es necesario añadir más a esto.

[IV]

Una vez determinados los fundamentos y el
derecho del Estado, ya será fácil definir qué es el [196]
derecho civil privado, y qué la injuria, la justicia y la injusticia en el Estado civil; qué es, además, un confederado, qué un enemigo y qué, finalmente, un crimen de lesa majestad.

Por derecho civil privado no podemos entender otra cosa que la libertad de cada cual a conservarse en su estado, tal como es determinada por los edictos de la potestad suprema y defendida por su sola autoridad. Pues, una vez que cada uno transfirió a otro su derecho a vivir a su antojo (el cual se definía por su solo poder), es decir, su libertad y su poder de defenderse, ya está obligado a vivir según la razón de éste y a defenderse con su sola ayuda. La injuria se produce cuando un ciudadano o súbdito se ve forzado por otro a sufrir algún daño contra el derecho civil o contra el edicto de la suprema potestad. En efecto, la

injuria sólo puede concebirse en el estado civil; ahora bien, las potestades supremas, por estarles todo permitido por derecho, no pueden inferir injuria alguna a los súbditos. Luego, sólo puede tener lugar entre los ciudadanos, que están obligados por el derecho a no perjudicarse mutuamente. La justicia es la permanente disposición de ánimo a atribuir a cada uno lo que le pertenece por el derecho civil. La injusticia, en cambio, es sustraer a alguien, bajo la apariencia de derecho, lo que le pertenece según la verdadera interpretación de las leyes. Reciben los nombres de equidad e iniquidad, porque quienes están encargados de dirimir los pleitos están obligados a tratar a todos por igual, sin acepción de personas, y a defender por igual el derecho de cada uno, sin envidiar al rico ni despreciar al pobre[343].

Confederados son los hombres de dos ciudades que, por evitar el peligro que conllevan las discordias bélicas o por cualquier otra utilidad, se comprometen mediante contrato a no dañarse mutuamente, antes al contrario, a socorrerse en caso de necesidad, pero manteniendo cada uno su Estado. Este contrato sólo será válido mientras subsista su fundamento, es decir, la razón de peligro o de utilidad, puesto que nadie hace un contrato ni está obligado a mantener los pactos, sino por la esperanza de algún bien o por el temor de algún mal. Si ese fundamento se suprime, desaparece por sí mismo el contrato, como lo enseña más que de sobra la experiencia. Pues, aunque distintos Estados se comprometan entre sí a no dañarse mutuamente, se ven forzados a impedir, en cuanto puedan, que el otro se haga más poderoso y no se fían de la palabra dada si no han visto con suficiente

claridad el fin y la utilidad que llevó a ambos al contrato. De lo contrario, temen el engaño, y no sin [197] razón. ¿Quien, en efecto, se fiará de las palabras y promesas de aquel que tiene la potestad suprema y el derecho a hacerlo todo, y cuya suprema ley es la salvación y la utilidad de su Estado, a menos que sea un necio, que desconoce el derecho de las supremas potestades? Si consideramos, por otra parte, la piedad y la religión, veremos, además, que nadie que está al frente de un Estado, puede, sin crimen, cumplir sus promesas en detrimento de su Estado. Pues, cualquiera que haya sido su compromiso con otro Estado, si ve que algo redunda en perjuicio del suyo, no puede cumplirlo sin faltar a la fidelidad prometida a los súbditos, que es su máxima obligación, y que los gobernantes, además, suelen jurar cumplir[344].

Por otra parte, enemigo es todo aquel que vive fuera de la ciudad de tal modo que no reconoce el gobierno de la ciudad, ni como confederado ni como súbdito. Pues no es el odio, sino el derecho, lo que hace al enemigo del Estado; y el derecho de la ciudad contra quien no reconoce su gobierno con ningún tipo de contrato, es el mismo que contra quien le ha inferido un daño. De ahí que la ciudad tiene derecho a obligarlo, de cualquier forma que le sea posible, a someterse o a confederarse.

Finalmente, el crimen de lesa majestad sólo tiene lugar en los súbditos o ciudadanos, que han transferido, mediante un pacto tácito o explícito, todo su derecho a la ciudad. Se dice que ha cometido tal crimen aquel súbdito que ha intentado de algún modo arrebatar el derecho de la suprema potestad o

entregarlo a otro. Digo *ha intentado*, porque, si sólo debieran ser condenados los que ya han llevado a cabo el hecho, casi siempre llegaría demasiado tarde la ciudad con la condena: después de haber sido arrebatado o transferido a otro su derecho. Digo, además, en general: *quien intenta, de algún modo, arrebatar el derecho de la suprema potestad*, porque no reconozco diferencia alguna en que de tal acción se siguiera clarísimamente un perjuicio o un beneficio para todo el Estado. Ya que, de cualquier forma que lo haya intentado, ha lesionado la majestad y con derecho es condenado. En caso de guerra, además, todos admiten que esa condena es sumamente justa. Por ejemplo, si uno no se mantiene en su puesto, sino que, sin saberlo su jefe, se dirige contra el enemigo, aunque, a su juicio, la hazaña emprendida estuviera bien planteada y hubiera vencido al enemigo, con derecho es condenado a muerte, porque ha violado el juramento y el derecho del jefe del ejército. No todos, sin embargo, ven con igual claridad que todos los ciudadanos, sin excepción, estén siempre obligados por este derecho; la razón, no obstante, es siempre la misma. Pues, como el Estado sólo debe ser conservado y dirigido por el consejo de la suprema potestad y todos han pactado, sin reserva alguna, que este derecho le compete a ella, si alguien ha decidido por sí solo, sin conocimiento del consejo supremo, resolver [198]
un asunto público, aunque de ahí se derivara, como hemos dicho, un beneficio seguro para la ciudad, ha violado el derecho de la suprema potestad y ha lesionado la majestad, y es con derecho condenado[345].

[V]

A fin de alejar todo escrúpulo, sólo nos resta responder a esta pregunta: ¿no contradice abiertamente al derecho divino revelado lo que antes hemos dicho, que todo aquel que no tiene uso de razón, tiene el máximo derecho, en el estado natural, de vivir según las leyes del apetito? Pues, como todos sin excepción (tengan o no el uso de razón) estarían igualmente obligados por el precepto divino a amar al prójimo como a sí mismos, se sigue que no podemos, sin cometer una injusticia, hacer daño a otro ni vivir según las solas leyes del apetito.

Si nos atenemos al estado natural, nos resulta fácil responder a esta objeción, puesto que ese estado es anterior, por naturaleza y en el tiempo, a la religión. Por naturaleza[n34], en efecto, nadie sabe que está obligado de algún modo a obedecer a Dios; más aún, nadie puede llegar a saberlo por razón alguna, sino sólo recibirlo de una revelación confirmada con signos.

Por tanto, antes de la relevación nadie está obligado por el derecho divino, ya que no puede menos de ignorarlo. No hay que confundir, pues, el estado natural con el estado de religión, sino que hay que concebirlo sin religión ni ley, y por lo mismo sin pecado ni injuria, como nosotros hemos hecho y hemos confirmado con la autoridad de Pablo. No pensamos, sin embargo, que el estado natural sea anterior al derecho divino revelado y que, por tanto, no lo incluye, únicamente en razón de su ignorancia, sino también en razón de la libertad con que todos nacen. Pues, si los hombres estuvieran sometidos al derecho divino por naturaleza o si el derecho divino

fuera por naturaleza derecho, sería superfluo que Dios hiciera un contrato con los hombres y que los obligara mediante la alianza y el juramento. Por consiguiente, hay que conceder, sin restricción alguna, que el derecho divino comenzó a partir del momento en que los hombres prometieron a Dios, mediante un pacto expreso, obedecerle en todo; ya que con ello cedieron, por así decirlo, su libertad natural y transmitieron a Dios su derecho, tal como dijimos que sucede en el estado civil. Pero de esto trataré más ampliamente en los capítulos siguientes.

No obstante, todavía se puede argüir que las supremas potestades están sometidas, igual que los súbditos, a este derecho divino, mientras que nosotros hemos dicho que conservan el derecho natural y que todo les está permitido por derecho. Para obviar totalmente esta dificultad, que no proviene tanto de la idea de estado natural, cuanto de la de derecho natural, digo que, en el estado natural, cada uno está obligado por el derecho natural por el mismo motivo que lo está a vivir según el dictamen de la sana razón, [199]
es decir, porque le es más útil y necesario para la salvación. Pero, si no quiere obedecerlo, le es lícito correr el riesgo. Sólo está, pues, obligado a vivir según su propio criterio, pero no según el criterio ajeno, ni tiene que reconocer a ningún mortal como juez ni como defensor por derecho de religión. Yo afirmo que la suprema potestad ha conservado este derecho y que puede, sin duda, consultar a los hombres; pero que no está obligada a reconocer a nadie como juez ni a ningún mortal como defensor de ningún derecho, a excepción de ella misma o de un profeta que haya sido enviado expresamente por Dios y que lo pruebe con

signos indubitables. Pero, aun entonces, no se ve forzada a reconocer a un hombre como juez, sino al mismo Dios. Y, si la suprema potestad no quisiera obedecer a Dios en su derecho revelado, le es lícito hacerlo, asumiendo el daño a que se arriesga, sin oposición alguna del derecho civil o natural. Pues el derecho civil sólo depende de su decreto; y el derecho natural depende de las leyes de la naturaleza, las cuales no están adaptadas a la religión, que sólo busca la utilidad humana, sino al orden de toda la naturaleza, es decir, al decreto eterno de Dios, que nos es desconocido. Esto parecen haberlo concebido otros más oscuramente, ya que afirman que el hombre puede pecar contra la voluntad de Dios revelada, pero no contra su eterno decreto con el que predeterminó todas las cosas.

Quizá alguien me pregunta ahora: si la potestad suprema manda algo contra la religión y la obediencia que hemos prometido a Dios mediante una alianza expresa, ¿habremos de obedecer al precepto divino o al humano? Como de esto trataré más largamente en los capítulos siguientes[347], aquí sólo diré brevemente que hay que obedecer a Dios por encima de todo, cuando tenemos una revelación cierta e indubitable. Ahora bien, la experiencia muestra más que sobradamente que los hombres se equivocan muchísimo acerca de la religión y que parecen rivalizar en fabricar ficciones según el ingenio de cada uno. Está, pues, claro que, si nadie estuviera obligado por derecho a obedecer a la potestad suprema en lo que cada uno cree pertenecer a la religión, el derecho de la ciudad dependería de la diversidad de juicios y sentimientos de cada uno. Nadie, en efecto, que

estimara que ese derecho iba contra su fe y superstición, estaría obligado a acatarlo, y, con este pretexto, todo el mundo podría permitírselo todo. Pero, como de esta forma se viola de raíz el derecho de la ciudad, se sigue que la suprema potestad, por ser la única que, tanto por derecho divino como natural, debe conservar y velar por los derechos del Estado, posee también el derecho supremo para establecer lo que estime oportuno acerca de la religión. Y todos están obligados a obedecer sus decretos y mandatos [200]
sobre esta materia, en virtud de la fidelidad que le prometieron y que Dios manda observar meticulosamente.

Si quienes tienen la máxima autoridad, son gentiles, o bien hay que negarse a hacer ningún pacto con ellos y decidirse a sufrir los mayores males, antes que transferirles el propio derecho; o bien, si se hace el contrato y se les transfiere el propio derecho, se está obligado a obedecerles y a guardarles fidelidad o a ser forzados a ello, puesto que con el contrato uno se ha privado del derecho de defenderse a sí mismo y a la propia religión. Sólo se exceptúa aquél a quien Dios haya prometido, mediante una revelación cierta, una protección especial contra el tirano o a quien haya querido exceptuar personalmente. Y así vemos que, de entre tantos judíos que estaban en Babilonia, sólo tres jóvenes, que no dudaban de la protección divina, se negaron a obedecer a Nabucodonosor. Todos los demás, a excepción de Daniel, al que el mismo rey había adorado, con derecho fueron forzados a obedecer, y pensaron quizá que habían sido entregados al rey por decisión divina y que el rey había conseguido y conservado la suprema autoridad

por voluntad divina[348]. En cambio, Eleazar, cuando todavía subsistía algo de su patria, quiso dar a los suyos un ejemplo de constancia, para que, siguiéndole, lo soportasen todo antes de permitir que su derecho y su poder pasara a los griegos y sufriesen todas las pruebas antes que ser forzados a jurar fidelidad a los gentiles[349].

Esto mismo se confirma por la experiencia cotidiana. Quienes gobiernan el Estado cristiano, no dudan, para mayor seguridad, en formar alianzas con los turcos y los paganos y mandar que sus súbditos, cuando viven entre ellos, no actúen, en ningún asunto divino ni humano, con más libertad que la expresada en esa alianza o la permitida en ese Estado. Basta ver el contrato de los holandeses con los japoneses, al que hemos aludido anteriormente.

Capítulo XVII

Se demuestra que no es posible ni necesario que alguien transfiera todo a la suprema potestad. Del Estado de los hebreos: cómo fue en vida de Moisés y cómo después de su muerte, antes de que eligieran a los reyes; sobre su prestigio y, en fin, sobre las causas de que haya podido perecer y de que apenas se haya podido mantener sin sediciones

[I]

Las consideraciones del capítulo precedente sobre el [201] derecho de las potestades supremas a todas las cosas y sobre el derecho natural de cada individuo a ellas transferido, aunque coincidan en no pocos puntos con la práctica y aunque ésta se pueda organizar de forma que se aproxime cada vez más a ellas, nunca dejarán de ser en muchos aspectos puramente teóricas[350].

Nadie, en efecto, podrá jamás transferir a otro su poder ni, por tanto, su derecho, hasta el punto de dejar de ser hombre; ni existirá jamás una potestad suprema que pueda hacerlo todo tal como quiera. En vano mandaría a un súbdito que odiara a quien le hizo un favor y amara a quien le hizo daño, que no se ofendiera con las injurias, que no deseara librarse del miedo, y muchísimas otras cosas similares que se derivan necesariamente de las leyes de la naturaleza humana. Pienso, además, que la misma experiencia lo enseña del modo más claro. Pues nunca los hombres cedieron su derecho ni transfirieron a otro su poder, hasta el extremo de no ser temidos por los mismos que recibieron su derecho y su poder, y de no estar más amenazado el Estado por los ciudadanos, aunque privados de su derecho, que por los enemigos. Aún más, si los hombres pudieran ser privados de su derecho natural, de suerte que, en lo sucesivo, no pudieran nada[n35] sin el consentimiento de quienes detentan el derecho supremo, éstos podrían reinar impunemente sobre los súbditos de la forma más violenta, cosa que no creo le pase a nadie por la mente. Hay que conceder, pues, que cada uno se reserve muchas parcelas de su derecho, las cuales dependerán, por tanto, de su propia decisión y no de la ajena[351].

Sin embargo, para que se entienda correctamente hasta dónde se extiende el derecho y el poder del Estado, hay que señalar que la potestad del Estado no
consiste exclusivamente en que puede forzar a los [202]
hombres por el miedo, sino en todos aquellos recursos con los que puede lograr que los hombres acaten sus órdenes. Porque lo que hace al súbdito, no es el motivo de la obediencia, sino la obediencia misma[353].

Cualquiera que sea, en efecto, el motivo por el que un hombre se decide a cumplir las órdenes de la suprema potestad, ya sea porque teme la pena, o porque espera conseguir algo, o porque ama a la patria, o porque le impulsa cualquier otro sentimiento, decide según su propio juicio y, sin embargo, obra por mandato de la suprema potestad. Por tanto, del hecho de que un hombre haga algo por propia decisión, no se sigue sin más que obre por derecho propio y no por el derecho del Estado. Pues, dado que el hombre siempre actúa por propia convicción y decisión, tanto si le mueve a ello el amor como si le fuerza el miedo a algún mal, o no habría ninguna autoridad estatal ni derecho alguno sobre los súbditos o esa autoridad debe extenderse necesariamente a todo aquello con lo que puede conseguir que los hombres deban someterse a ella. Por consiguiente, cuando un súbdito hace algo que responde a los mandatos de la potestad suprema, actúa en virtud del derecho estatal y no del suyo propio, ya lo haga impulsado por el amor o forzado por el miedo, ya (que es lo más frecuente) por la esperanza y el miedo a la vez o por la reverencia, que es una pasión compuesta de miedo y admiración, ya guiado por cualquier otra razón[354].

Esto resulta, además, con toda claridad del hecho de que la obediencia no se refiera tanto a la acción externa, cuanto a la acción anímica interna. De ahí que quien está más sometido a otro es quien decide con toda su alma obedecerle en todos sus preceptos; y por lo mismo, quien tiene la máxima autoridad es aquel que reina sobre los corazones de los súbditos. Pues, si quienes son más temidos tuvieran la máxima autoridad, entonces es indudable que la tendrían los

súbditos de los tiranos, puesto que son sumamente temidos por éstos. Por otra parte, aunque no es posible mandar sobre las almas (*animus*) como sobre las lenguas, también las almas están de algún modo bajo el mando de la suprema potestad, ya que ésta puede lograr, de muchas formas, que la mayor parte de los hombres crean, amen, odien, etc., lo que ella desee. Por eso, aunque estas acciones no son realizadas directamente por orden de la potestad suprema, muchas veces, sin embargo, como lo acredita ampliamente la experiencia, son hechas por la autoridad de su poder y bajo su dirección, esto es, por su derecho. Por consiguiente, podemos concebir, sin contradicción intelectual alguna, que haya hombres que sólo en virtud del derecho del Estado creen, aman, odian, desprecian y son arrastrados por cualquier pasión[355].

Aunque, por lo dicho, nosotros concebimos con [203]
bastante amplitud la potestad y el derecho del Estado, nunca se logrará que exista uno tan poderoso que quienes están a su mando tengan poder absoluto sobre todo lo que quieran. Creo que esto queda suficientemente demostrado. Cómo, sin embargo, se pueda constituir un Estado que, a pesar de eso, se conserve siempre seguro, no me propongo, como ya he dicho, exponerlo aquí. No obstante, a fin de llegar al objetivo que me he fijado, recogeré cuanto la divina revelación ha enseñado en otro tiempo a Moisés en este sentido; examinaré después la historia de los hebreos y sus vicisitudes, a fin de extraer de ahí qué concesiones deben hacer las supremas potestades a los súbditos para mayor seguridad y progreso del Estado[356].

La razón y la experiencia enseñan con toda claridad que la conservación del Estado depende principalmente de la fidelidad de los súbditos y de su virtud y constancia de ánimo en cumplir las órdenes estatales. Cómo, sin embargo, haya que guiarlos para que mantengan constantemente su fidelidad y su virtud, no es tan fácil verlo. Porque todos, tanto los que gobiernan como los gobernados, son hombres, que rehuyen el trabajo y propenden al placer. Más aún, quienes sólo han experimentado la variedad de temperamentos de la masa, dudan mucho que se pueda conseguirlo, ya que ésta no es regida por la razón, sino tan sólo por la pasión, es solicitada por todas partes y muy fácilmente se deja corromper por la avaricia o por el lujo. Cada uno, en efecto, piensa ser el único en saberlo todo y quiere controlarlo todo con su ingenio; juzga que algo es justo o injusto, lícito o ilícito, según que crea que redunda en beneficio o perjuicio suyo; por ambición, desprecia a sus iguales y no consiente ser gobernado por ellos; por envidia de mejor fama o de riqueza, que nunca es igual, desea el mal de otro y se complace en él. Pero no es necesario enumerarlo todo, ya que todos saben cuánto crimen aconsejan a los hombres el descontento con lo presente y el deseo de novedades, cuánto la ira desenfrenada, cuánto la pobreza despreciada y cuánto dominan e inquietan sus almas (*animus*).

Es, pues, tarea irrenunciable prevenir todos estos peligros y organizar de tal suerte el Estado, que no tenga cabida el fraude; más aún, hay que establecer un tal orden de cosas, que todos, cualesquiera que sean sus gustos, prefieran el derecho público a sus propias comodidades. Ahora bien, por más que la necesidad

ha forzado a los hombres a excogitar multitud de medios en este sentido, nunca se ha logrado que el Estado no estuviera más amenazado por los ciudadanos que por los enemigos y que quienes [204] detentan su autoridad no temieran más a los primeros que a los segundos. Testigo, la República Romana, invicta cual ninguna frente a sus enemigos y tantas veces vencida y míseramente oprimida por sus ciudadanos, especialmente en la guerra civil de Vespasiano contra Vitelio. Véase a este respecto el comienzo del libro IV de las *Historias* de Tácito, donde describe la miserable situación de la ciudad[357]. Alejandro (según dice Curcio al final del libro VIII) creía más sincera su fama entre los enemigos que entre los ciudadanos, porque sabía que su grandeza podía ser destruida por los suyos, etc. Y, temiendo su destino, dirige este ruego a sus amigos: *con tal que vosotros me guardéis de las trampas internas y de las intrigas de los míos, afrontaré impávido los peligros de la guerra y del combate. Filipo estuvo más seguro en el campo de batalla que en el teatro; evitó muchas veces caer en manos de sus enemigos, pero no pudo evitar caer en manos de los suyos. Y, si examináis el fin de otros reyes, constataréis que más han perecido a manos de los suyos que de sus enemigos* (Quinto Curcio, libro IX, § 6)[358].

Por eso, los reyes que habían usurpado antiguamente el poder, procuraron, a fin de garantizar su seguridad, hacer creer que descendían de los dioses inmortales. Pues pensaban que, si los súbditos y todos los demás no los miraban como iguales, sino que creían que eran dioses, aceptarían gustosos ser gobernados por ellos y se les someterían sin dificultad.

Y así, Augusto convenció a los romanos de que descendía de Eneas, al que se creía hijo de Venus y se colocaba entre los dioses: quiso que los flámines y los sacerdotes le rindieran culto, dedicándole templos y haciéndole efigies como a los dioses (Tácito, *Anales*, libro I)[359]. Alejandro quiso ser saludado como hijo de Júpiter, y no parece que lo hiciera por soberbia, sino por prudencia, como lo indica su respuesta a las invectivas de Hermolao. *Fue casi ridícula*, dijo, *la pretensión de Hermolao, de que yo me enemistara con Júpiter, por cuyo oráculo soy reconocido. ¿O es que también está en mis manos qué deban responder los dioses? Él me ofreció el nombre de hijo; aceptarlo* (adviértase esto) *no fue indiferente a lo que estamos haciendo. ¡Ojalá que también los indios creyeran que soy un dios! Las guerras se apoyan en la fama y con frecuencia lo que erróneamente se creyó, hizo el papel de la verdad* (Curcio, libro VIII, § 8)[360]. Con estas pocas y agudas palabras continúa convenciendo a los ignorantes de su simulada divinidad y señala, a la vez, la causa de tal simulación. Y lo mismo hizo Cleón en su discurso, en el que intentaba convencer a los macedonios de que obedecieran de buen grado al rey. Después de haber presentado la simulación bajo apariencia de verdad, narrando con entusiasmo las hazañas de Alejandro y celebrando sus méritos, pasa a [205]
hacer ver así su utilidad: *los persas no sólo dieron pruebas de piedad, sino también de prudencia, al adorar a sus reyes como a dioses, ya que la majestad es la garantía de la salvación del Estado*. Y concluye finalmente *que él mismo, cuando el rey entrase en el banquete, postraría su cuerpo en tierra y que debían hacer lo mismo los demás y sobre todo los sabios* (ver

Curcio, libro VIII, § 5)[361]. Pero los macedonios eran demasiado sabios para eso; pues, a menos que sean totalmente incultos, los hombres no soportan que se les engañe tan abiertamente y se les transforme de súbditos en esclavos, inútiles para sí mismos.

Otros, sin embargo, lograron más fácilmente hacer creer que la majestad regia es sagrada y hace las veces de Dios en la tierra, que tiene su origen en Dios y no en los votos y el acuerdo entre los hombres, y que se conserva y se mantiene por una singular providencia y ayuda de Dios. Los monarcas han inventado otros recursos similares para afianzar su reinado; pero prescindo de todos ellos y, a fin de llegar a la meta propuesta, sólo indicaré y analizaré, como he dicho, cuanto ha enseñado al respecto, en otro tiempo, la revelación divina a Moisés.

[II]

Ya dijimos antes, en el capítulo V, que, una vez que los hebreos salieron de Egipto, ya no estaban sujetos al derecho de ninguna otra nación, sino que eran totalmente libres para instaurar un nuevo derecho y ocupar las tierras que quisieran. Pues, tras ser liberados de la intolerable sumisión de los egipcios, al no estar ligados a ningún mortal por pacto alguno, recuperaron su derecho natural a todo cuanto alcanzaba su poder, por lo que cada uno podía decidir por sí solo si quería retenerlo o renunciar a él y transferirlo a otro. Estando, pues, en este estado natural, decidieron, por consejo de Moisés, en quien todos confiaban plenamente, no entregar su derecho a ningún mortal, sino sólo a Dios; y, sin apenas discusión, prometieron todos al unísono obedecer

totalmente a Dios en todos sus preceptos y no reconocer otro derecho aparte del que él estableciera por revelación profética. Esta promesa o transferencia de derecho a Dios se efectuó de la misma forma que nosotros hemos concebido para la sociedad en general, cuando los hombres deciden renunciar a su derecho natural[362]. Pues mediante un pacto expreso (ver *Éxodo*, 24,7) y un juramento renunciaron libremente, y no llevados de la fuerza o asustados con amenazas, a su derecho natural y lo transfirieron a Dios. Además, para que este pacto fuera válido y duradero y sin sospecha de fraude, Dios no selló con ellos ningún acuerdo sino después que ellos comprobaron su poder admirable, el único que les había salvado y el único que podía salvarles en lo sucesivo (ver *Éxodo*, 19,4-5). Pues, por el simple hecho [206]
de haber creído que sólo el poder de Dios podía salvarles, entregaron a Dios todo su poder natural de conservarse, que antes quizá pensaban tener por sí mismos, y también, por tanto, todo su derecho.

Sólo Dios, pues, gobernaba sobre los hebreos, y sólo su Estado se llamaba, con derecho, reino de Dios en virtud del pacto, y con derecho también se llamaba Dios rey de los hebreos. Por consiguiente, los enemigos de este Estado eran enemigos de Dios y los ciudadanos que intentaran usurparlo eran reos de lesa majestad divina, y, en fin, los derechos del Estado eran derechos y mandatos de Dios. El derecho civil y la religión, que, como hemos demostrado, se reduce a la obediencia a Dios[363], eran, pues, una y la misma cosa en ese Estado. Es decir, los dogmas de la religión no eran enseñanzas, sino derechos y mandatos; la piedad era tenida por justicia, y la impiedad por crimen e

injusticia. Quien faltaba a la religión, dejaba de ser ciudadano y era tenido *ipso facto* por enemigo; quien moría por la religión, se consideraba que moría por la patria; y, en general, no se establecía diferencia alguna entre el derecho civil y la religión. Por eso pudo este Estado recibir el nombre de teocracia, puesto que sus ciudadanos no estaban sujetos a otro derecho que al revelado por Dios[364].

Pero la verdad es que todo esto era más una opinión que una realidad, ya que los hebreos conservaron de hecho íntegramente el derecho del Estado, como se desprende del modo y manera en que era administrado dicho Estado, que explicaremos a continuación.

Dado que los hebreos no entregaron su derecho a ningún otro, sino que todos por igual renunciaron a él, como en la democracia, y clamaron al unísono: «todo cuanto Dios diga (sin mencionar a ningún mediador), lo haremos», se sigue que, en virtud de este pacto, permanecieron absolutamente iguales y que todos tenían el mismo derecho de consultar a Dios, de aceptar las leyes e interpretarlas, y que todos conservaban por igual la plena administración del Estado. Por esta razón, la primera vez, se dirigieron todos indistintamente a Dios, para oír qué les quería mandar[365].

Pero, en este primer encuentro, quedaron tan asustados y aterrados, al oír hablar a Dios, que creyeron que se iban a morir. Llenos de miedo se dirigen, pues, de nuevo a Moisés en estos términos: *he aquí que hemos oído a Dios que nos hablaba en medio del fuego, y no hay razón para que queramos morirnos.*

Es cierto que ese enorme fuego no nos devoró; pero, si tenemos que oír de nuevo la voz de Dios, sin duda moriremos. Ve tú, pues, y escucha todas las palabras de nuestro Dios, y tú (no Dios) *nos hablarás.* [207] *Obedeceremos a todo cuanto te diga y lo cumpliremos*[366]. Con lo cual abolieron claramente el primer pacto y entregaron a Moisés, sin restricción alguna, su derecho de consultar a Dios y de interpretar sus edictos. Porque ahora no prometen, como antes, obedecer a todo lo que les diga Dios, sino a lo que Dios diga a Moisés (ver *Deuteronomio*, 5, después del Decálogo, y 18,15-6). Moisés quedó así constituido como único artífice e intérprete de las leyes divinas y también, por tanto, como juez supremo, a quien nadie podía juzgar, y como el único entre los hebreos que hacía las veces de Dios y que poseía la majestad suprema. Pues sólo él poseía el derecho de consultar a Dios y de transmitir al pueblo las respuestas divinas y de obligarlo a cumplirlas. Sólo él, repito, ya que, si alguien, en vida de Moisés, quería predicar algo en nombre de Dios, aunque fuera verdadero profeta, era culpable y usurpador del derecho supremo (ver *Números*, 11,28)[n36].

Aquí hay que señalar que, aunque el pueblo eligió a Moisés, no tenía derecho a elegir al que sucediera a Moisés. Pues, en el mismo momento en que entregaron a Moisés su derecho de consultar a Dios y le prometieron sin reservas tenerlo por oráculo divino, perdieron completamente su derecho, y debían admitir como elegido por Dios a quien Moisés eligiese como sucesor. Y, si Moisés hubiera elegido por sucesor a alguien que tuviera, como él, todos los resortes del Estado en sus manos, es decir, el derecho

de ser el único en consultar a Dios en su tienda y, por tanto, la autoridad de dictar y abrogar las leyes, de decidir sobre la guerra y la paz, de enviar legados, nombrar jueces, elegir sucesor y, en general, de ejercer todas las funciones de la potestad suprema, hubiera sido un Estado puramente monárquico. La única diferencia hubiera consistido en que el régimen monárquico, en general, se rige o debiera regirse por un decreto de Dios oculto al mismo monarca, mientras que el de los hebreos se regía de algún modo por un decreto de Dios sólo revelado al monarca. Ahora bien, esta diferencia no disminuye, sino que más bien aumenta el dominio del monarca y su derecho a todo. Por lo que respecta al pueblo de uno y otro Estado, ambos están igualmente sometidos al decreto divino, pese a desconocerlo, puesto que uno y otro están pendientes de la boca del monarca y sólo por él entienden qué es lícito e ilícito. Y, aun cuando el pueblo crea que el monarca no le manda nada, sino en virtud de un decreto de Dios que le fue revelado, no por eso está menos sometido a él, sino realmente más.

Moisés, sin embargo, no eligió un sucesor de esas características, sino que entregó a sus sucesores un [208]
Estado que debía ser administrado de tal forma que no pudo denominarse ni popular ni aristocrático ni monárquico, sino teocrático. En efecto, el derecho de interpretar las leyes y de comunicar las respuestas de Dios estaba en poder de uno, mientras que el derecho y el poder de gobernar el Estado según las leyes ya explicadas y las respuestas ya comunicadas estaba en manos de otro (véase sobre esto *Números*, 27,21)[n37].

Para que esto se entienda mejor, expondré ordenadamente la *administración* de todo el Estado. En primer lugar, se mandó al pueblo edificar una casa que fuera como el palacio de Dios, es decir, de la suprema majestad de aquel Estado. Y esta casa no debía ser edificada a costa de uno solo, sino de todo el pueblo, para que la casa donde se iba a consultar a Dios, fuera de derecho público[368]. Como cortesanos y administradores de esta mansión de la divina realeza se eligió a los levitas, y como jefe supremo de éstos y como segundo después del rey, Dios, fue elegido Aarón, hermano de Moisés[369], cuyo puesto fueron ocupando legítimamente sus hijos. De ahí que éste, como próximo a Dios, era el intérprete supremo de las leyes divinas y quien comunicaba al pueblo las respuestas del divino oráculo y quien, finalmente, oraba a Dios por el pueblo. Si, junto con todo esto, tuviera el derecho de mandar, no le faltaría nada para ser un monarca absoluto. Pero carecía de ese derecho y, en general, toda la tribu de Leví fue privada del mando ordinario, hasta el punto que no tenía derecho, como las otras tribus, a poseer una parte de tierra de la que, al menos, pudiera vivir[370]. Moisés estableció más bien que fuera sostenida por el resto del pueblo, pero de suerte que la masa la tuviera en gran estima, por ser la única consagrada a Dios.

En segundo lugar, una vez formada una tropa de las otras doce tribus, se le dio orden de invadir el Estado de los cananeos y dividirlo en doce partes y distribuirlo por sorteo entre las tribus. Para esta misión fueron elegidos doce príncipes, uno de cada tribu, a los cuales, junto con Josué y el sumo pontífice Eleazar, se les dio la facultad de dividir las tierras en

doce partes iguales y distribuirlas por sorteo. Como jefe supremo de la milicia fue elegido Josué[371]. Sólo él tenía el derecho, en situaciones nuevas, de consultar a Dios, pero no como Moisés, en su tienda o en el tabernáculo, sino por medio del sumo pontífice, el único que recibía las respuestas de Dios. El derecho, además, de promulgar los mandatos de Dios comunicados a través del pontífice y de obligar al pueblo a cumplirlos, y de inventar y aplicar los medios para ello; el derecho de elegir del ejército a cuantos y a quienes quisiera; de enviar legados en su nombre; y, [209]
en general, todo derecho de guerra dependía de su decisión. A Josué nadie le sucedía legítimamente ni era elegido por nadie, sino directamente por Dios y sólo ante una apremiante necesidad de todo el pueblo; de lo contrario, todo lo relativo a la guerra y a la paz era incumbencia de los príncipes de las tribus, como mostraré más tarde.

Finalmente, Moisés ordenó que todos los comprendidos entre los veinte y los sesenta años de edad tomasen las armas para el servicio militar y que sólo del pueblo se formaran los ejércitos[372]. Éstos no juraban por el jefe del ejército ni por el sumo pontífice, sino por la religión o por Dios; y por eso se llamaban ejércitos o legiones de Dios, y, al revés, Dios se llamaba, entre los hebreos, Dios de los ejércitos. Por eso también el arca de la alianza, en las grandes batallas de cuyo resultado dependía la victoria o la ruina de todo el pueblo, iba en medio del ejército, para que el pueblo, viendo presente, por así decirlo, a su rey, combatiera con todas sus fuerzas[373].

Por estas prescripciones, impuestas por Moisés a

sus sucesores, colegimos fácilmente que él eligió administradores y no dominadores del Estado. Él, en efecto, no entregó a nadie el derecho de consultar a Dios por sí solo y cuando quisiera; de ahí que tampoco le dio la autoridad, que él tenía, de promulgar y abrogar leyes, de decidir sobre la guerra y la paz, de elegir los administradores del Templo y de las ciudades, todo lo cual constituye las funciones de quien asume el poder supremo. Por eso, el sumo pontífice, aunque tenía sin duda el derecho de interpretar las leyes y de comunicar las respuestas de Dios, no lo ejercía, sin embargo, cuando él quería, como Moisés, sino tan sólo a petición del jefe del ejército o del consejo supremo o similares. Por el contrario, el jefe supremo del ejército y los consejos podían consultar a Dios cuando querían, pero sólo podían recibir las respuestas de Dios a través del sumo pontífice. De ahí que las palabras de Dios en boca del pontífice no eran decretos como lo eran en boca de Moisés, sino simples respuestas; no obstante, una vez aceptadas por Josué y por los consejos, ya tenían fuerza de precepto y de decreto. Además, ese sumo pontífice, que recibía de Dios sus respuestas, no tenía ejército ni poseía jurídicamente ningún poder. Y, al revés, quienes poseían tierras, no tenían derecho a promulgar leyes.

Por otra parte, el sumo pontífice (tanto Aarón como su hijo Eleazar) fue elegido, en ambos casos, por Moisés; pero, muertos ellos, nadie tenía ya el derecho de elegir el pontífice, sino que el hijo sucedía a su padre. Igualmente, el jefe del ejército fue elegido por Moisés, y ejercía las funciones de tal, no en virtud del derecho del sumo pontífice, sino del derecho que le [210]

diera Moisés. De ahí que, después de la muerte de Josué, el pontífice no eligió a nadie que le sucediera, ni tampoco los príncipes consultaron a Dios sobre quién sería el nuevo jefe del ejército, sino que mantuvieron todos en conjunto el derecho de Josué sobre toda la milicia. Y parece que, de hecho, no hubo necesidad de tal jefe supremo, a no ser cuando tenían que conjuntar todas sus fuerzas para luchar contra un enemigo común. Lo cual tuvo lugar principalmente en tiempo de Josué, cuando todavía no tenían todos un país propio, y todo se regía por un derecho común.

Una vez, en cambio, que todas las tribus dividieron entre ellas las tierras que poseían por derecho de guerra y las que todavía tenían orden de poseer, y que ya no era todo de todos, dejó de tener razón de ser un jefe militar común; puesto que, a partir de esa división, ya no debían ser consideradas como conciudadanas, sino como confederadas. Es decir, respecto a Dios y a la religión, debían ser tenidas por conciudadanas; pero, en relación al derecho que una tenía sobre otra, eran simplemente confederadas; casi de la misma forma (a excepción del templo común) que los prepotentes Estados confederados de Holanda. Pues la división de una cosa común en sus partes consiste, ni más ni menos, en que cada uno ya posee por sí solo su parte y que los demás renuncien al derecho que tenían sobre ella. Por este motivo, justamente, eligió Moisés a los príncipes de las tribus: para que, una vez dividido el Estado, cada uno cuidara de su parte, es decir, que consultara a Dios a través del sumo pontífice sobre las cosas de su tribu, mandara en su ejército, fundara y fortificara ciudades, nombrara jueces para cada una de ellas, atacara al enemigo de su

propio Estado y, en general, administrara todo lo referente a la guerra y a la paz. El jefe de tribu no tenía que reconocer a ningún juez, aparte de Dios[n38] o del profeta que Dios hubiera enviado expresamente. Por lo demás, si él era infiel con Dios, las otras tribus no debían juzgarlo como a un súbdito, sino atacarlo como a un enemigo que había roto el compromiso del contrato.

Tenemos de ello ejemplos en la Escritura. Y así, muerto Josué, los hijos de Israel, y no el nuevo jefe supremo del ejército, consultaron a Dios. Y, al comprender que la tribu de Judá era la primera que debía atacar a su enemigo, sólo ella hizo un pacto con la tribu de Simeón, a fin de unir sus fuerzas contra el enemigo. En ese pacto no fueron incluidas las demás tribus (ver *Jueces*, 1,1-3); por lo que cada una de ellas por separado hace la guerra a su propio enemigo (según se dice en ese capítulo) y acepta la sumisión y [211]
la palabra del que ella quiere, por más que estuviera prescrito que por ningún motivo se perdonara a ninguno, sino que se los exterminara a todos. Y, aunque es cierto que se las reprende por ese pecado, nadie las cita a juicio; ni había razón para que las tribus se declararan unas a otras la guerra ni para que unas se inmiscuyeran en los asuntos de otras. En cambio, cuando la tribu de Benjamín ofendió a los demás y rompió el vínculo de la paz[376], hasta el punto que ninguno de sus aliados podía estar seguro de su apoyo, éstos le declararon abiertamente la guerra, y, cuando, tras tres batallas, salieron, finalmente, victoriosos, dieron muerte, en virtud del derecho de guerra, tanto a culpables como a inocentes, hecho del que se arrepintieron después, cuando ya era

demasiado tarde. Con estos ejemplos se confirma plenamente lo que acabamos de decir sobre el derecho de cada tribu.

Pero quizá alguien pregunte quién elegía al sucesor del príncipe de cada tribu. Sobre este punto no puedo sacar nada seguro de la misma Escritura. Pero supongo que, como cada tribu estaba dividida en familias, cuyos jefes eran elegidos de entre los más ancianos de cada familia, el que de éstos tuviera más edad, sucedía por derecho al príncipe. En efecto, Moisés eligió de entre los más ancianos a setenta coadjutores, que formaban con él el Consejo supremo[377]; por otra parte, aquellos que, tras la muerte de Josué, se encargaron de la administración del Estado, se llaman en la Escritura ancianos[378]; finalmente, nada era más corriente entre los hebreos que entender por ancianos los jueces, cosa que supongo de todos conocida.

Para nuestro objetivo, sin embargo, no importa demasiado que no sepamos eso con certeza, sino que basta que hayamos probado que, después de la muerte de Moisés, nadie ejerció todas las funciones de jefe supremo. Pues, dado que no todo dependía de la decisión de un hombre, ni de un consejo, ni del pueblo, sino que unas cosas eran incumbencia de una tribu y otras, con igual derecho, de las demás tribus, se sigue con toda evidencia que, a partir de la muerte de Moisés, el Estado ya no era monárquico ni aristocrático ni popular, sino, como ya hemos dicho, teocrático: 1.º Porque el palacio real del Estado era el Templo, y sólo por éste, como hemos dicho, todas las tribus eran conciudadanas. 2.º Porque todos los

ciudadanos debían jurar fidelidad a Dios, su juez supremo, único al que habían prometido obedecer incondicionalmente en todo. 3.º Porque, finalmente, cuando era necesario un supremo jefe militar, no era elegido por nadie, sino tan sólo por Dios. Esto es lo que, en nombre de Dios, predice expresamente Moisés al pueblo (*Deuteronomio*, 18, 15); y, de hecho, la elección de Gedeón, Sansón y Samuel así lo [212]
atestigua[379]. No hay por qué dudar, pues, que los demás jefes fieles también fueron elegidos de forma similar, aunque no tengamos constancia de ello por su historia.

[III]

Dicho esto, ya es hora de que veamos qué *virtud* poseía esta forma de organizar el Estado en orden a moderar el ánimo y a contener tanto a los que gobernaban como a los gobernados, de suerte que ni éstos se hicieran rebeldes ni aquéllos tiranos.

Quienes administran el Estado o detentan su poder, procuran revestir siempre con el velo de la justicia cualquier crimen por ellos cometido y convencer al pueblo de que obraron rectamente. Y esto, por lo demás, les resulta fácil, cuando la interpretación del derecho depende íntegra y exclusivamente de ellos. Pues no cabe duda que, en ese caso, gozan de la máxima libertad para hacer cuanto quieren y su apetito les aconseja; y que, por el contrario, se les resta gran parte de esa libertad, cuando el derecho de interpretar las leyes está en manos de otro y cuando, al mismo tiempo, su verdadera interpretación está tan patente a todos, que nadie puede dudar de ella.

A partir de ahí resulta manifiesto que a los

príncipes de los hebreos se les evitó una causa importante de crímenes, puesto que todo derecho de interpretar las leyes fue otorgado a los levitas (ver *Deuteronomio*, 21,5), los cuales no participaban, ni lo más mínimo, en la administración del Estado ni en la posesión de la tierra, sino que toda su fortuna y su honor dependía de la recta interpretación de las leyes[380]. Y porque, además, se ordenó que todo el pueblo se congregara cada siete años en un determinado lugar, donde el pontífice le informaba sobre las leyes, y que, además, cada uno individualmente leyera y releyera de continuo y con suma atención el *Libro de la ley* (ver *Deuteronomio*, 31,9, etc., y 6,7). Así, pues, los príncipes debían preocuparse al máximo, al menos por su propio interés, de administrarlo todo según las leyes vigentes y de todos suficientemente conocidas, si querían que todo el pueblo les respetara y venerara sinceramente como ministros del Estado de Dios y representantes de Dios. De lo contrario, no podían evitar el más profundo odio de los súbditos, cual suele ser el odio teológico.

Con este mismo fin, es decir, para reprimir la desenfrenada ambición de los príncipes, se añadió otro elemento importantísimo, a saber, que el ejército estaba formado por todos los ciudadanos (sin exceptuar ninguno entre los veinte y los sesenta años de edad) y que los príncipes no podían llevar a la guerra a ningún extranjero como mercenario. Esto, digo, es de suma importancia, ya que es seguro que los [213]
príncipes sólo pueden subyugar al pueblo con ayuda de un ejército pagado a sueldo; y que, por otra parte, nada temen más que la libertad de los soldados

conciudadanos, por cuya virtud, trabajo y sangre se forjó la libertad y la gloria del Estado. Por eso Alejandro, cuando tenía que enfrentarse por segunda vez a Darío, después de escuchar el consejo de Parmenión, no increpó a éste, que le aconsejó, sino a Polipercón, que estaba de acuerdo con él. Ya que, como dice *Curtius*, libro IV, § 13, se sintió incapaz de increpar de nuevo a Parmenión, a quien había recriminado un poco antes con más dureza de la que hubiera deseado. Ni pudo tampoco reprimir la libertad de los macedonios, que es, como dijimos, lo que él más temía, mientras no logró que el número de soldados reclutados de entre los prisioneros fuera muy superior al de los macedonios. Sólo entonces se permitió dar rienda suelta a su sentimiento de impotencia, largo tiempo aherrojado por la libertad de los mejores ciudadanos[381]. Por consiguiente, si esta libertad de los soldados patrios pone coto a los príncipes de todo Estado humano, que son los únicos en usurpar toda la gloria de las victorias, con mucho mayor motivo debió controlar a los príncipes de los hebreos, ya que sus soldados luchaban, no por la gloria del príncipe, sino por la gloria de Dios y sólo se lanzaban al combate una vez obtenida la respuesta de Dios.

Hay que añadir, en segundo término, que todos los príncipes de los hebreos sólo estaban asociados por el vínculo religioso. De ahí que, si alguno lo rompía y comenzaba a violar el derecho divino de cada uno de ellos, podía ser considerado *ipso facto* como enemigo y ser con derecho subyugado.

Añádase, en tercer lugar, el temor que tenían a un

nuevo profeta. Pues tan pronto un hombre de probadas costumbres mostrara, mediante ciertos signos reconocidos, que era un profeta, tenía, sin más, el derecho supremo de gobernar; es decir, igual que Moisés, que lo hacía en nombre de Dios, sólo a él revelado, y no simplemente como los príncipes, que lo consultaban a través del pontífice. Y no cabe duda que les era fácil atraer al pueblo oprimido y convencerle con leves señales de cuanto quisieran. Por el contrario, si el Estado era bien gobernado, el príncipe tenía tiempo de conseguir que el profeta tuviera que someterse previamente a su tribunal, a fin de examinar si efectivamente era de probada virtud, si tenía signos ciertos e indubitables de su misión y si, finalmente, lo que él pretendía decir en nombre de Dios estaba acorde con la doctrina oficial y con las leyes comunes de la patria. Y, si los signos no eran convincentes o si la doctrina era nueva, tenía derecho [214]
a condenarlo a la pena capital; en caso contrario, era aceptado como profeta por la sola autoridad y testimonio del príncipe.

Añádase, en cuarto lugar, que el príncipe no aventajaba a los demás por su nobleza o por derecho de sangre, sino que sólo tenía en sus manos el gobierno del Estado en razón de su edad y virtud.

Adviértase, finalmente, que tanto el príncipe como todo el ejército no podían ser más atraídos por la guerra que por la paz. Efectivamente, el ejército estaba formado, como hemos dicho, sólo por ciudadanos y, por tanto, eran los mismos hombres quienes administraban tanto lo relativo a la guerra como a la paz. De ahí que quien era soldado en el campamento, era ciudadano en el foro, y quien era jefe en el

campamento, era príncipe en la ciudad. Nadie podía desear, pues, la guerra por la guerra, sino por la paz y por defender la libertad. Y quizá también el príncipe, por no verse obligado a acudir al sumo pontífice y comparecer ante él, pese a su dignidad, evitaba cuanto podía toda innovación.

Dicho esto sobre las razones que mantenían a los príncipes dentro de sus propios límites, hay que ver ahora qué controles tenía el pueblo. También éstos se desprenden clarísimamente de los fundamentos del Estado. En efecto, el examen más superficial nos hará ver al instante que esos fundamentos debieron hacer brotar en el ánimo de los ciudadanos un amor tan singular que nada resultaría más difícil que imbuir en su mente la idea de traicionar a la patria o ser infiel a ella; y que, por el contrario, todos debieron sentirlo tan íntimamente que antes soportarían los peores males que un Estado extraño. Pues, una vez que transfirieron a Dios su derecho y que creyeron que su reinado era el reino de Dios y que sólo ellos eran hijos de Dios, mientras que las otras naciones eran enemigos de Dios, hacia las que sentían el odio más violento (el cual hasta les parecía piadoso: ver *Salmos*, 139,21-22), a nada debían sentir más horror que a jurar fidelidad a un extranjero y prometerle obediencia. Ni cabía imaginar entre ellos mayor oprobio ni cosa más execrable que traicionar a la patria, es decir, al reino de Dios, que ellos adoraban. Aún más, el simple hecho de ir a vivir a algún lugar fuera de la patria, les parecía un suplicio, ya que tan sólo en el solio patrio les era permitido rendir el culto a Dios, al que siempre estaban obligados, puesto que, aparte de la tierra santa, todas las demás les parecían

inmundas y profanas. Y por eso, cuando David se veía obligado a ir al exilio, se queja a Saúl en estos términos: *si acaso hay algunos hombres que te instigan* [215]
contra mí, que sean malditos, ya que me excluyen para que no me pasee en la heredad de Dios, sino que dicen: «vete y rinde culto a dioses extranjeros»[382]. Por eso mismo también, ningún ciudadano (hay que señalarlo muy bien) era condenado al exilio, porque el que peca, es digno de suplicio, mas no de oprobio.

El amor de los hebreos a la patria no era, pues, simple amor, sino piedad, que, junto con el odio a las otras naciones, era fomentada y alimentada mediante el culto diario, hasta el punto de convertirse en una segunda naturaleza. En efecto, el culto cotidiano no sólo era totalmente diferente (de donde resultaba que los hebreos eran absolutamente únicos y completamente aislados del resto), sino también totalmente contrario. En virtud de una especie de diaria reprobación, debió surgir en ellos un odio permanente, que arraigó en su interior más que otro ninguno, puesto que era un odio nacido de una gran piedad o devoción y tenido por piadoso, que es el mayor y más pertinaz que puede existir. No faltaba, además, la causa habitual, que siempre suele encender sin cesar el odio, a saber, su reciprocidad, puesto que las otras naciones no pudieron menos de corresponderles con el odio más terrible.

Cuánto hayan valido todos estos factores, a saber, la libertad del Estado humano y la devoción a la patria, el derecho absoluto sobre todos los demás y el odio, no sólo lícito, sino incluso piadoso, contra todos los que no lo aceptaran, y la idiosincrasia de sus

costumbres y ritos; cuánto haya valido todo esto, repito, en orden a afianzar el ánimo de los hebreos para soportarlo todo, con particular constancia y virtud, por la patria, lo enseña de la forma más clara la razón y lo atestigua la misma experiencia. Nunca, en efecto, pudieron permanecer, mientras existió la ciudad, bajo el dominio ajeno, y por eso Jerusalén era conocida como la ciudad rebelde (ver *Esdras*, 4,12 y 15). Y el segundo Estado (que apenas si fue sombra del primero, después que los pontífices usurparon también el derecho del principado) a duras penas pudo ser destruido por los romanos, tal como atestigua Tácito en el libro II de las *Historias* con estas palabras: *Vespasiano había terminado la guerra judaica, aunque se mantenía el cerco a Jerusalén, empresa más dura y ardua por el talante de sus gentes y por su pertinaz superstición, que porque los cercados conservaran aún fuerzas suficientes para soportar las necesidades*[383].

Pero, aparte de estos factores, cuya valoración sólo depende de la opinión, existía en este Estado otro elemento singular, el más firme de todos, que impidió que los ciudadanos ni pensaran siquiera en la defección ni accedieran jamás al deseo de desertar de su patria. Me refiero a la razón de utilidad, que constituye la fuerza y la vida de todas las acciones humanas y que poseía un peso especial en este Estado. [216]
Pues en ninguna parte poseían los ciudadanos sus cosas con mayor derecho que los súbditos de este Estado, ya que tenían una parte de tierras y campos igual a la del príncipe y cada uno de ellos era dueño por siempre de su parte. Si alguien, en efecto, forzado por la pobreza, vendía su finca o su campo, al llegar el

jubileo, debía serle restituido íntegramente[384]; y existían otras normas similares, a fin de que nadie fuera privado de sus bienes raíces. Por lo demás, en ningún lado podía ser más llevadera la pobreza que donde la caridad con el prójimo, es decir, con el conciudadano, debía ser practicada con suma piedad, a fin de tener propicio a Dios, su rey. Por eso los ciudadanos hebreos sólo se sentían cómodos en su patria, mientras que fuera de ella sufrían grandes males y vejámenes.

Existían, además, otras razones que conducían a los hebreos no sólo a permanecer en el suelo patrio, sino también a evitar las guerras civiles y a suprimir las causas de disensiones. En primer lugar, que nadie servía a su igual, sino sólo a Dios, y que la caridad y el amor al conciudadano eran estimados como la suma piedad, la cual era notablemente fomentada por el odio general que tenían a las otras naciones y que éstas les tenían a ellos. Les ayudaba, además y sobre todo, su rigurosa educación para la obediencia, según la cual debían hacerlo todo en virtud de alguna prescripción concreta de la ley. Pues no les estaba permitido arar a su antojo, sino en épocas y años determinados y con un solo género de animales a la vez. Tampoco podían sembrar y cosechar más que de cierta forma y en tiempos señalados. En una palabra, toda su vida era una práctica continua de la obediencia (véase al respecto el capítulo V, relativo al uso de las ceremonias). De ahí que, como estaban totalmente habituados a ella, ya no les debía parecer esclavitud, sino libertad, y nadie deseaba lo prohibido, sino lo preceptuado.

Parece que contribuyó también, y no poco, a ello el que estaban obligados, en ciertas épocas del año, a entregarse al descanso y a la alegría, y no para secundar sus tendencias, sino para obedecer sinceramente a Dios. Tres veces por año eran los comensales de Dios (ver *Deuteronomio*, 16)[385] y el séptimo día de la semana debían abstenerse de todo trabajo y entregarse al descanso. Existían, además, otras fechas señaladas, en las que no sólo estaba permitido, sino prescrito, gozar de los actos honestos y celebrar banquetes. Y no creo se pueda imaginar medio más eficaz que éste para doblegar el ánimo de los hombres, ya que no hay cosa que más cautive los ánimos que la alegría que surge de la devoción, esto es, de la unión del amor con la admiración. Ni era fácil [217]
que fueran presa del hastío que produce el reiterado uso de las cosas, ya que el culto programado para los días festivos era raro y variado.

Se añadía a todo ello la gran veneración hacia el Templo, que siempre observaron con la máxima religiosidad a causa de lo singular de su culto y de las prácticas que debían realizar antes de que a alguien le fuera permitido entrar en él; de ahí que aún hoy se lee con gran horror la infamia de Manasés, que tuvo la audacia de colocar un ídolo en el mismo Templo[386]. Y no era menor el respeto que el pueblo sentía hacia las leyes que se custodiaban con la máxima veneración en lo más recóndito del santuario. En este punto, no eran, pues, de temer los rumores y prejuicios del pueblo, puesto que nadie se atreve a emitir un juicio sobre las cosas divinas, sino que todos tenían que obedecer, sin consultar siquiera a la razón, a todo lo que les era prescrito por la autoridad de la respuesta

divina recibida en el Templo o de la ley promulgada por Dios.

[IV]

Con esto pienso haber expuesto con suficiente claridad, aunque brevemente, la razón suprema de este Estado. Nos resta investigar ahora las causas por qué pudo suceder que los hebreos incumplieran tantas veces la ley, que fueran tantas veces dominados y que, finalmente, su imperio fuera totalmente *devastado*.

Quizá alguien diga que todo ello fue producto de la contumacia de sus gentes. Pero ésta es una respuesta pueril. Pues ¿por qué esta nación fue más contumaz que las otras? ¿Por naturaleza, acaso? Pero ésta no crea las naciones, sino los individuos, los cuales no se distribuyen en naciones sino por la diversidad de lenguas, de leyes y de costumbres practicadas; y sólo de estas dos, es decir, de las leyes y las costumbres, puede derivarse que cada nación tenga un talante especial, una situación particular y, en fin, unos prejuicios propios. De ahí que, si hubiera que conceder que los hebreos fueron más contumaces que el resto de los mortales, habría que imputárselo a un fallo de las leyes o de las costumbres. Y, por cierto que, si Dios hubiera querido que su Estado fuera más estable, hubiera establecido de otra forma sus derechos y sus leyes y hubiera instituido otra forma de gobernarlo[387]. No parece, por tanto, que podamos decir otra cosa, sino que los hebreos tuvieron a su Dios airado, pero no sólo (como dice *Jeremías*, 32,31) desde la fundación de la ciudad, sino desde la misma promulgación de las leyes. Esto, justamente, es lo que atestigua *Ezequiel*, 20,25 diciendo: *incluso yo tuve que*

darles preceptos que no eran buenos y derechos con los que no vivirían, ya que los hice contaminarse con sus propias ofrendas, repudiando toda apertura de la vulva (es decir, al primogénito), *a fin de devastarlos y que supieran así que yo soy Jehová*.

Para que sean correctamente comprendidas estas [218]
palabras y la causa de la destrucción del Estado, adviértase que, primero, se intentó entregar todo el ministerio sagrado a los primogénitos, y no a los levitas (ver *Números*, 8,17). Pero después que todos, a excepción de los levitas, adoraron el becerro, los primogénitos fueron repudiados y declarados impuros, siendo elegidos en su lugar los levitas (*Deuteronomio*, 10,8). Cuanto más medito sobre tal cambio, no puedo menos de repetir las palabras de Tácito, según las cuales, en esa ocasión, no veló Dios por la seguridad de los hebreos, sino por su castigo[388]. Ni puedo sorprenderme bastante de que haya albergado tal ira en su ánimo celeste, que hasta las mismas leyes, que siempre están exclusivamente destinadas al honor, la salvación y la seguridad de todo el pueblo, las dictara con ánimo de vengarse del pueblo y de castigarlo, hasta el punto que tales leyes no parecían leyes, es decir, salvación del pueblo, sino más bien penas y castigos.

En efecto, todos los dones que tenían que dar a los levitas y a los sacerdotes, así como el deber de rescatar a los primogénitos y de entregar por cada uno cierto dinero a los levitas, y el hecho, finalmente, de que sólo los levitas tuvieran acceso a las cosas sagradas, les recordaban a diario su impureza y repudio. Por otra parte, los levitas siempre tenían algo reprochable; pues

no cabe duda que, entre tantos miles, se hallaban muchos teologastros impertinentes, por lo que el pueblo sentía curiosidad de observar las acciones de los levitas, que evidentemente eran hombres, y de acusarlos, como es habitual, a todos por culpa de uno. De ahí que surgieran constantemente comentarios y después el disgusto de tener que alimentar, sobre todo si los víveres eran caros, a hombres ociosos y odiados, con los que no tenían tampoco lazos de sangre. Nada extraño, pues, que, en épocas de ocio, si dejaban de producirse milagros manifiestos y faltaban hombres de destacada autoridad, el pueblo irritado y avaro comenzase a desfallecer y terminara abandonando un culto que, aunque era divino, le resultaba ignominioso e incluso sospechoso, y que deseara uno nuevo. Nada extraño también que los príncipes, que siempre se las arreglan para conseguir el derecho supremo del Estado, le hicieran al pueblo todo tipo de concesiones e introdujeran nuevos cultos, en orden a atraerlo y alejarlo del pontífice[389].

En cambio, si el Estado hubiera sido constituido de acuerdo con el primer plan, siempre hubiera sido igual el derecho y el honor de todas las tribus y todo se hubiera mantenido muy seguro. ¿Quién, en efecto, querría violar el derecho sagrado de sus consanguíneos? ¿Qué otra cosa preferirían que alimentar, por piedad religiosa, a sus consanguíneos, hermanos y padres, aprender de ellos la interpretación de las leyes y, finalmente, esperar de ellos las [219]
respuestas divinas? Por otra parte, todas las tribus se hubieran mantenido mucho más estrechamente unidas de este modo, es decir, si todas hubieran tenido igual derecho de administrar las cosas sagradas. Más

aún, nada hubiera habido que temer, si la misma elección de los levitas hubiera sido motivada por algo distinto del miedo y la venganza. Pero, como hemos dicho, los hebreos tenían irritado a su Dios y él, por repetir las mismas palabras de Ezequiel, los hizo contaminarse con sus dones, repudiando toda apertura de la vulva, para devastarlos.

Esto se confirma, además, por los mismos relatos. Tan pronto el pueblo comenzó a gozar del descanso en el desierto, muchos hombres, y no de la masa, comenzaron a ver mal esa elección, sirviéndoles ésta de pretexto para pensar que Moisés no había instituido nada por mandato divino, sino todo a su antojo, puesto que había elegido a su tribu de entre todas y había otorgado para siempre el derecho del pontificado a su hermano. Por eso se produjo un tumulto y se dirigieron a él gritando que todos eran igualmente santos y que él se había elevado, contra derecho, por encima de todos. Y no pudo apaciguarlos con argumento alguno, sino que con un milagro, empleado en signo de su fidelidad, todos fueron exterminados. Se produjo entonces una nueva sedición de todo el pueblo en bloque, porque creían que ellos habían muerto, no por juicio de Dios, sino por arte de Moisés[390]. Éste, al fin, tras una gran plaga o peste, apaciguó al pueblo vencido por el cansancio; pero todos preferían la muerte a la vida, por lo que más bien había cesado la sedición que comenzado la concordia. La misma Escritura (*Deuteronomio*, 31,21) da fe de ello, cuando Dios, después de haber predicho a Moisés que el pueblo se apartaría del culto divino tras su muerte, le dice lo siguiente: *pues conozco sus apetencias y qué está maquinando, mientras no le*

conduzca a la tierra que le he prometido bajo juramento. Y un poco después dice Moisés al mismo pueblo: *porque yo conozco tu rebeldía y tu contumacia. Si, mientras yo he vivido, os habéis rebelado contra Dios, mucho más lo haréis después de mi muerte*[391]. Y, efectivamente, así sucedió, como es sabido.

De ahí surgieron grandes transformaciones, y con ellas una gran licencia para todo, el lujo y la pereza, por lo que todo se fue deteriorando. Tras muchas sumisiones, rompieron totalmente el pacto divino y reclamaron un rey mortal[392], a fin de que la sede gubernamental no fuera el Templo, sino un palacio, y que todas las tribus fueran conciudadanas, no ya respecto al derecho divino y al pontificado, sino respecto a los reyes. Pero esto fue estupendo caldo de cultivo para nuevas sediciones, que condujeron, a la postre, a la total ruina del Estado. Pues ¿qué resulta menos soportable a los reyes, que gobernar [220]
provisionalmente y soportar un Estado dentro del Estado?[393] Los primeros que fueron elegidos de entre simples particulares, se contentaron con el grado de dignidad al que habían ascendido. Pero, una vez que los hijos alcanzaron el reinado por derecho de sucesión, comenzaron a cambiarlo todo poco a poco a fin de detentar ellos solos todo el derecho del Estado, del que carecían casi por completo mientras el derecho de dar leyes no dependía de ellos, sino del pontífice, que las custodiaba en el santuario y las interpretaba al pueblo. Entonces, en efecto, estaban sometidos a las leyes, como súbditos, ni tenían derecho de abrogarlas ni de dictar otras nuevas que tuvieran la misma autoridad. Además, el derecho de los levitas prohibía a los reyes, igual que a los súbditos,

administrar las cosas sagradas, por ser profanos. Finalmente, toda la seguridad de su Estado dependía de la sola voluntad de uno, que parecía profeta, como sabían por algunos ejemplos. Sabían, en efecto, con qué libertad había dado Samuel todo tipo de órdenes a Saúl y con qué facilidad, por una sola falta de éste, había podido transferir a David su derecho de reinar[394]. Tenían, pues, un Estado dentro del Estado y gobernaban en precario.

A fin de superar estos fallos, los reyes autorizaron consagrar otros templos a los dioses, para que ya no hubiera que consultar a los levitas; y buscaron, además, a muchos que profetizasen en nombre de Dios, a fin de tener profetas que contraponer a los verdaderos. Mas, pese a todos sus esfuerzos, nunca pudieron llevar a cabo sus deseos. Los profetas, en efecto, dispuestos a todo, esperaban el momento oportuno, es decir, el gobierno del sucesor, que siempre es precario mientras dura el recuerdo del antecesor. En ese momento, les resultaba fácil, por la autoridad divina, inducir a alguno, enemistado con el rey y distinguido por su virtud, a reclamar el derecho divino y a apoderarse jurídicamente del Estado o de parte del mismo. Pero la verdad es que los profetas no avanzaban mucho con esto, ya que, aunque eliminaban al tirano, subsistían las causas. No hacían, pues, otra cosa que comprar un nuevo tirano con mucha sangre de los ciudadanos[395]. Si, por un lado, no se ponía fin a las discordias y a las guerras civiles, por otro, las causas de violar el derecho divino eran siempre las mismas, y no fue posible suprimirlas, sino suprimiendo con ellas todo el Estado.

Vemos con lo dicho cómo fue introducida la religión en el Estado de los hebreos y cómo su Estado pudo ser eterno, si la justa ira del legislador les hubiera concedido mantenerse en él. Pero, como eso no fue posible conseguirlo, ese Estado debió finalmente perecer.

No me he referido aquí más que al primer Estado, puesto que el segundo apenas si fue la sombra del primero, ya que estaban sometidos al derecho de los [221]
persas, de los que eran súbditos; y, una vez que alcanzaron la libertad, los pontífices usurparon el derecho del principado, consiguiendo así una autoridad absoluta, por lo que nació en los sacerdotes un ansia desmedida de gobernar y, al mismo tiempo, de alcanzar el pontificado. Por eso no fue necesario dar más detalles sobre este segundo Estado[396].

En cuanto a saber si el primer Estado de los hebreos, en cuanto lo concebimos como duradero, es imitable o si es piadoso imitarlo cuanto sea posible, se verá por los capítulos siguientes. Aquí sólo querría señalar, a modo de colofón, algo que ya he insinuado antes; a saber, que, por lo dicho en este capítulo, consta que el derecho divino o de religión surge del pacto, ya que sin éste no hay más derecho que el natural[397]; de ahí que los hebreos no estaban obligados, en virtud de un precepto religioso, a la piedad hacia las naciones que no intervinieron en el pacto, sino tan sólo hacia los conciudadanos.

Capítulo XVIII

Se extraen ciertas enseñanzas políticas del Estado y de la historia de los hebreos

[I]

Aunque el Estado de los hebreos, tal como lo hemos [221] concebido en el capítulo precedente, pudo ser eterno, sin embargo ya nadie lo puede imitar ni es aconsejable hacerlo. Pues, si hubiera quienes quisieran transferir su derecho a Dios, deberían pactarlo expresamente con él, como hicieron los hebreos; para lo cual habría que contar no sólo con la voluntad de los que lo transfieren, sino también con la de Dios, al que habría que transferirlo. Ahora bien, Dios ha revelado, por medio de los apóstoles, que su pacto ya no se escribe con tinta ni con planchas de piedra, sino con el espíritu de Dios en los corazones[398]. Por otra parte, tal forma de Estado sólo podría ser útil, quizá, a aquellos que quisieran vivir por sí solos y sin comunicación exterior, encerrados dentro de sus fronteras y separados del resto del mundo; pero, en modo alguno, a aquellos que necesitan comunicarse con los demás. Es decir, que esa forma de Estado sólo a muy pocos resultaría aplicable.

No obstante, aunque ese Estado no sea imitable en

todo, tuvo muchos elementos dignos de señalar y que quizá fuera muy aconsejable imitar. Pero, como mi intención no es, como ya he advertido, tratar expresamente del Estado[399], prescindiré de muchos de ellos y sólo indicaré aquellos que se refieren a mi [222] tema, a saber, que no es contrario al reino de Dios elegir la suprema majestad que detente el derecho supremo del Estado[400]. En efecto, después que los hebreos transfirieron a Dios su derecho, entregaron a Moisés el derecho supremo de gobernar. Sólo éste, por tanto, tenía autoridad para dictar y abrogar leyes en nombre de Dios, para elegir a los ministros sagrados, para juzgar, enseñar y castigar, y para mandar, en fin, absolutamente todo a todos. Señalaré, además, que, aunque los sagrados ministros eran los intérpretes de las leyes, no les incumbía a ellos juzgar a los ciudadanos ni excomulgar a nadie, ya que eso competía exclusivamente a los jueces y a los príncipes, elegidos del pueblo (ver *Josué, 6,26; Jueces*, 21,18; *1 Samuel*, 14,24).

Si aparte de esto queremos examinar los hechos y las historias de los hebreos, hallaremos otras cosas dignas de nota, como las siguientes:

1.º Que no hubo ninguna secta religiosa hasta que, durante el segundo Estado, los pontífices tuvieron autoridad de legislar y de resolver los asuntos del Estado, y que, para que su autoridad fuera eterna, usurparon el derecho del principado y quisieron, en fin, que se les diera el nombre de reyes. La razón es obvia. Durante el primer Estado, ningún decreto podía llevar el nombre del pontífice, puesto que los pontífices no tenían derecho alguno de legislar, sino

tan sólo de dar las respuestas de Dios, a petición de los príncipes o de los concilios. No podían tener, pues, deseo alguno de decretar cosas nuevas, sino tan sólo de administrar y defender lo aceptado por el uso. Porque la única forma en que podían conservar segura su libertad, en contra de la voluntad de los príncipes, era manteniendo incorruptas las leyes. Pero, una vez que adquirieron, junto con el principado, la potestad de gestionar los asuntos del Estado y el derecho del principado, comenzó cada uno a buscar, tanto en la religión como en lo demás, su propia gloria, regulándolo todo con su autoridad pontifical, y decretando diariamente cosas nuevas sobre las ceremonias, sobre la fe y sobre todo orden de cosas, pretendiendo que todo ello fuera tan sagrado y de tanta autoridad como las leyes de Moisés. De donde resultó que la religión degenerara en una superstición fatal y que se corrompiera el verdadero sentido y la interpretación de las leyes. A lo cual se añadió todavía que, mientras los pontífices, al comienzo de la restauración del Estado, se abrían camino hacia el principado, hacían todo tipo de concesiones para atraerse a la plebe, por lo que aprobaban sus acciones, aunque fueran impías, y adaptaban la Escritura a sus [223]
pésimas costumbres[401].

Malaquías, al menos, lo confirma en los términos más tajantes. Pues, después de increpar a los sacerdotes de su tiempo, llamándoles despreciadores del nombre de Dios, prosigue castigándolos así: *los labios del pontífice custodian la ciencia y en sus labios se busca la ley, porque es el emisario de Dios. Vosotros, en cambio, os habéis apartado del camino y habéis hecho que la ley sea tropiezo para muchos;*

corrompisteis el pacto de Leví, dice el Dios de los ejércitos[402]. Y sigue acusándoles de interpretar arbitrariamente las leyes y de no mirar para nada a Dios, sino tan sólo a las personas. Lo cierto es que los pontífices nunca lograron hacer esto con tal cautela que no lo advirtieran los más avisados. De ahí que éstos llegaron, en su audacia, a sostener que no debían estar sujetos a otras leyes que las escritas, mientras que los decretos que, por error, los fariseos (que, como dice Josefo en sus *Antigüedades*, eran la mayor parte de origen plebeyo)[403] llamaban tradiciones de los padres, no había por qué observarlos. Fuere lo que fuere, no cabe la menor duda que la adulación de los pontífices, la corrupción de la religión y de las leyes, y el aumento increíble de éstas dieron sobradas y frecuentes ocasiones para discusiones y altercados, que nunca se logró superar. Porque, cuando los hombres, atizados por la superstición, comienzan a disputar, y ambos bandos cuentan con el apoyo de los magistrados, es imposible que se apacigüen, sino que es inevitable que se dividan en sectas.

2.º Es digno de señalar que los profetas, al ser simples particulares, más que corregir a los hombres, los irritaron con su libertad de amonestar, increpar y reprochar; en cambio, los avisos y castigos de los reyes los doblegaban sin dificultad. Más aún, hasta a los reyes piadosos les resultaban intolerables a consecuencia de la autoridad que tenían para juzgar qué obras eran piadosas o impías e incluso para castigar a los mismos reyes, si se empeñaban en resolver algún asunto público o privado en contra de su juicio. El rey Asá, que, según atestigua la Escritura, gobernó piadosamente, metió al profeta Ananías en

una mazmorra (ver *2 Paralipómenos*, 16), porque éste se atrevió a reprenderle e increparle con libertad por el pacto que aquél había hecho con el rey de Aramea[404]. Existen, aparte de éste, otros ejemplos que muestran que la religión recibió más perjuicios que beneficios de tal libertad de los profetas, por no aludir siquiera a [224]
las muchas guerras civiles originadas del excesivo derecho que éstos se reservaron.

3.º También vale la pena indicar que, mientras el pueblo tuvo en sus manos el gobierno, sólo hubo una guerra civil; e incluso no dejó huella alguna, sino que los vencedores se compadecieron de los vencidos, hasta el punto de procurar por todos los medios que recuperaran su antigua dignidad y poder[405]. Mas, cuando el pueblo, que no estaba habituado a los reyes, cambió la primera forma del Estado en una monarquía, casi no pusieron fin a las guerras civiles y libraron batallas tan atroces que su fama superó a todos. Y así, en una sola batalla (casi resulta increíble), los judíos dieron muerte a 500 000[406] israelitas. En otra, por el contrario, los israelitas degüellan a gran número de judíos (la Escritura no recoge el número), cogen cautivo al mismo rey, casi demuelen los muros de Jerusalén y (para que se sepa que su ira casi no tuvo límites) despojan del todo el mismo Templo; cargados con el cuantioso botín de sus hermanos y saciados con su sangre, después de recibir rehenes y de abandonar al rey en su casi devastado reino, deponen las armas, no porque dieran fe a los judíos, sino porque estaban seguros de su debilidad[407]. Efectivamente, pocos años después, cuando los judíos recuperaron sus fuerzas, se lanzan a una nueva guerra, resultando nuevamente vencedores los israelitas, quienes degüellan a 120 000

judíos, llevan cautivos a mujeres y niños, hasta un total de 200 000, y se apoderan otra vez de gran botín[408]. Agotados por estos y otros combates, que se narran ocasionalmente en las historias, fueron, finalmente, presa de sus enemigos.

Si computamos, además, el tiempo durante el que pudieron gozar de absoluta paz, hallaremos una gran discrepancia. Antes de los reyes, en efecto pasaron muchas veces cuarenta años y una vez (nadie podría imaginarlo) ochenta años sin ninguna guerra externa ni interna[409]. En cambio, una vez que los reyes consiguieron el poder, como ya no había que luchar, como antes, por la paz y la libertad, sino por la gloria, leemos que, con la única excepción de Salomón (cuya virtud, la sabiduría, podía revelarse mejor en la paz que en la guerra), todos hicieron la guerra. Se añadía a ello el ansia mortífera de reinar, que abrió a más de uno el camino hacia un reinado tan cruento.

Finalmente, durante el reinado del pueblo, las leyes se mantuvieron incólumes y fueron observadas con más tesón. Efectivamente, antes de los reyes, había poquísimos profetas que amonestaran al pueblo; en [225]
cambio, después de la elección de la monarquía, había muchísimos a la vez. Abdías, por ejemplo, libró a cien de la muerte, escondiéndolos para que no los mataran con el resto[410]. No hay constancia de que el pueblo fuera engañado por falsos profetas, sino después que entregó el poder a los reyes, a los que muchos de ellos intentan halagar. Y hay que añadir que el pueblo, que suele ser por naturaleza valeroso o cobarde, se corregía fácilmente en las desgracias y se convertía a Dios, restablecía las leyes y se libraba así de todo

peligro. Los reyes, en cambio, por ser siempre igualmente altivos y no dejarse doblegar sin que se sientan ofendidos, se aferraron con pertinacia a sus vicios, hasta la total destrucción de la ciudad.

[II]

Por lo que antecede vemos con la máxima claridad que:

1.º Es muy pernicioso, tanto para la religión como para el Estado, otorgar a los sagrados ministros algún derecho de legislar o de administrar los asuntos del Estado. Al contrario, todo marcha con más seguridad, si se limitan a no pronunciarse sobre cosa alguna sin ser preguntados, enseñando y haciendo, entre tanto, tan sólo lo aceptado y habitualmente practicado.

2.º Es muy peligroso relacionar con el derecho divino las cosas puramente especulativas y dictar leyes sobre las opiniones, acerca de las que suelen o pueden disputar los hombres. Porque el reinado más violento se da allí donde se tiene por un crimen las opiniones que son del derecho de cada uno, al que nadie puede renunciar. Más aún, donde sucede eso, es donde más suele imperar la ira de la plebe. Y así, Pilatos, por ceder a la cólera de los fariseos, mandó crucificar a Cristo, cuya inocencia conocía[411]. Después, los fariseos, para deponer a los más ricos de sus dignidades, comenzaron a suscitar disputas religiosas y a acusar a los saduceos de impiedad. Y, siguiendo este ejemplo de los fariseos, comenzaron por doquier los peores hipócritas, agitados por esa misma rabia que llaman celo por el derecho divino, a perseguir a hombres de insigne honradez y notoria virtud (y, justamente por ello, envidiados por la masa),

recriminando públicamente sus opiniones e incitando contra ellos la ira de la multitud feroz.

Como esta procaz licencia se enmascara de religión, no es fácil de reprimir, especialmente cuando las supremas potestades han introducido una secta, de la que ellas no son autores. En ese caso, en efecto, no son tenidos por intérpretes del derecho divino, sino por sectarios, es decir, por quienes reconocen a los doctores de dicha secta como intérpretes del derecho divino. De ahí que la autoridad de los magistrados [226]
tenga, entonces, poco valor para la plebe, y que tenga mucho, en cambio, la autoridad de los doctores, a cuyas interpretaciones debieran someterse, según se cree, los mismos reyes. A fin de evitar, pues, estos males, no cabe pensar nada más seguro para el Estado que poner la piedad y el culto religioso en las solas obras, esto es, en la sola práctica de la caridad y la justicia, y dejar el resto al libre juicio de cada uno. Pero de esto hablaremos después más ampliamente.

3.º Es muy necesario, tanto para el Estado como para la religión, otorgar a las potestades supremas el derecho de discernir qué es lícito y qué ilícito. Pues, si este derecho de decidir sobre las acciones no puede ser concedido a los mismos profetas divinos sin gran perjuicio para el Estado y para la religión, mucho menos deberá ser otorgado a quienes ni saben predecir el futuro ni pueden realizar milagros. Pero de esto trataré expresamente en el capítulo siguiente.

4.º Es nefasto para un pueblo no habituado a vivir bajo reyes y que ya cuenta con leyes propias, elegir un monarca. Pues ni el mismo pueblo podrá soportar tanto poder, ni la autoridad regia podrá admitir leyes

y derechos establecidos por otro de inferior autoridad; y mucho menos podrá decidirse a defenderlas, especialmente porque, cuando se las dictó, no se tuvo en cuenta para nada al rey, sino tan sólo al pueblo o al consejo que pensaba alcanzar el reinado. De ahí que, si el rey defendiera los antiguos derechos del pueblo, parecería ser más bien su esclavo que su señor. El nuevo monarca pondrá, pues, su máximo empeño en dictar nuevas leyes y en reforzar, a su conveniencia, los derechos del Estado y someter al pueblo de forma que no le resulte tan fácil quitar a los reyes su dignidad, como dársela.

[III]

No quiero, sin embargo, dejar de señalar que tampoco es menos peligroso quitar de en medio al monarca, aunque conste por todos los medios que es un tirano. Efectivamente, el pueblo, acostumbrado a la autoridad regia y sólo por ella cohibido, despreciará una menor y se burlará de ella; y, por tanto, si elimina a un rey, tendrá necesidad, como antaño los profetas, de elegir a otro en su lugar, el cual no será tirano espontáneamente, sino por necesidad. Pues no habrá razón alguna que le permita ver las manos de los ciudadanos ensangrentadas con la muerte regia y que se glorían del parricidio, cual de una buena acción que han realizado con el único propósito de que le sirva de ejemplo. Porque, si quiere ser rey y no reconocer que el pueblo es juez de reyes y su propio señor, ni reinar en precario, debe vengar la muerte de su antecesor y [227]
dar, por el contrario, un ejemplo a su favor, para que el pueblo no ose cometer de nuevo tal crimen. No podrá, sin embargo, evitar fácilmente la muerte del

tirano con la muerte de los ciudadanos, a menos que defienda también la causa del tirano anterior y apruebe sus actos, y siga, por tanto, sus mismos pasos. Por eso es un hecho comprobado que el pueblo ha logrado cambiar muchas veces de tirano, mas nunca suprimirlo; ni ha podido tampoco transformar un Estado monárquico en otro de estructura distinta[412].

El pueblo inglés ha dado de ello mi ejemplo fatal. Ha buscado razones para quitar de en medio, so capa de derecho, al monarca; pero, una vez eliminado éste, no pudo menos de cambiar la forma del Estado. Pese a lo cual y tras derramar mucha sangre, se terminó por saludar a un nuevo monarca bajo otro título (como si todo el problema se redujera al nombre). Pero éste no podía mantenerse en el poder sin destruir de raíz la estirpe real, sin matar a los amigos del rey o sospechosos de tales y sin perturbar el ocio de la paz, propicio a los rumores, mediante la guerra, a fin de que el pueblo, entretenido y ocupado con los nuevos acontecimientos, alejara su atención del regicidio. Demasiado tarde, pues se percató el pueblo de que no había hecho por la salvación de la patria otra cosa que violar el derecho del rey legítimo y cambiar todas las cosas a peor. Por eso decidió, tan pronto le fue posible, volver sobre sus pasos y no tuvo descanso hasta haber comprobado que todas las cosas estaban repuestas en su primitivo estado[413].

Quizá alguien me haga la objeción del pueblo romano, para probar que el pueblo puede quitar fácilmente de en medio al tirano. Yo creo, sin embargo, poder confirmar con él mi opinión al detalle. Es cierto que al pueblo romano le resultó

mucho más fácil que al inglés eliminar al tirano y cambiar la forma del Estado, precisamente porque estaba en sus manos el derecho de elegir al rey y a su sucesor, y porque (repleto de hombres sediciosos y disolutos, como estaba) todavía no estaba habituado a obedecer a los reyes. Sin embargo, de los seis que había tenido, había matado a tres, y no consiguió otra cosa con ello que elegir para el puesto de un tirano a más, los cuales lo tuvieron siempre míseramente implicado en guerras exteriores e interiores, hasta que, al fin, el Estado revirtió al monarca, cambiando simplemente, como en Inglaterra, el nombre[414].

Por lo que toca a los Estados de Holanda, nunca han tenido, que nosotros sepamos, reyes, sino condes; pero nunca se les entregó el derecho de gobernar. Pues los prepotentes Estados de Holanda, como ellos mismos lo ponen de manifiesto en un informe [228] publicado en tiempos del conde de Leicester, siempre se han reservado la autoridad de amonestar a dichos condes sobre sus deberes, así como el poder para defender esa autoridad suya y la libertad de los ciudadanos, para vengarse de ellos, si degeneraban en tiranos, y para controlarlos de tal suerte que no pudiesen hacer nada sin la aprobación y el beneplácito de dichos Estados. De donde se sigue que el derecho de la suprema majestad estuvo siempre en poder de los Estados, poder que el último conde intentó, por cierto, usurpar. Están, pues, muy lejos de haber abandonado tal derecho, cuando han restaurado su primitivo Estado, ya casi perdido[415].

Con estos ejemplos queda plenamente confirmado lo que antes hemos dicho, a saber, que la forma de

cada Estado debe ser necesariamente mantenida y que no puede ser cambiada sin peligro de su ruina total. He ahí cuanto he considerado digno de señalar en este capítulo.

Capítulo XIX

Se demuestra que el derecho sobre las cosas sagradas reside íntegramente en las supremas potestades y que el culto religioso externo debe adaptarse a la paz del Estado, si queremos obedecer rectamente a Dios

[I]

Cuando he dicho más arriba que quienes detentan [228]
el poder estatal son los únicos que tienen derecho a todo y que sólo de su decisión depende todo derecho, no quería entender por tal únicamente el derecho civil, sino también el sagrado; pues también de éste deben ser los intérpretes y defensores[416]. Aquí quiero advertirlo explícitamente y consagrarle *ex profeso* este capítulo. Son muchísimos, en efecto, los que se empecinan en negar que este derecho sobre las cosas sagradas incumbe a las potestades supremas, y que se niegan a reconocer que éstas son los intérpretes del derecho divino. De ahí que hasta se permitan acusarlas y llevarlas a los tribunales, e incluso excomulgarlas de la Iglesia (como hiciera otrora

Ambrosio con el césar Teodosio)[417].

Nosotros, sin embargo, veremos en este mismo capítulo, que con esta forma de proceder dividen el Estado e incluso procuran abrirse camino hacia el poder. Antes, sin embargo, quiero probar que la religión sólo alcanza fuerza de derecho por decisión de aquellos que detentan el derecho estatal y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres, sino a través de quienes tienen el poder del Estado; y que, además, el culto religioso y el ejercicio de la piedad deben adaptarse a la paz y a la utilidad del [229]
Estado, y que, por lo mismo, sólo deben ser determinados por las supremas potestades[418], las cuales, por tanto, deben ser también sus intérpretes.

Hablo expresamente del ejercicio de la piedad y del culto religioso externo y no de la misma piedad y del culto interno a Dios o de los medios por los que la mente se dispone internamente a dar culto a Dios con toda sinceridad. Pues el culto interno a Dios y la misma piedad son del derecho exclusivo de cada uno (como hemos probado al final del capítulo VII), el cual no puede ser transferido a otro[419]. Por otra parte, creo que por el capítulo XIV consta con suficiente claridad qué entiendo aquí por reino de Dios. Allí hemos mostrado, en efecto, que cumple la ley de Dios quien practica la justicia y la caridad por mandato divino[420]; de donde se sigue que el reino de Dios es aquel en el que la justicia y la caridad tienen fuerza de derecho y de precepto. Por lo demás, yo no establezco aquí diferencia alguna en que Dios enseñe e imponga el verdadero culto de la justicia y la caridad mediante la luz natural o mediante la revelación. Pues no

importa cómo haya sido revelado tal culto, con tal que adquiera la categoría de derecho supremo y se convierta en la máxima ley para los hombres.

Si pruebo, por consiguiente, que la justicia y la caridad no pueden recibir la fuerza de derecho y de precepto, si no es del derecho del Estado, me será fácil concluir de ahí (dado que el derecho estatal sólo reside en las supremas potestades) que la religión sólo recibe fuerza jurídica de los decretos de quienes poseen dicho derecho y que Dios no ejerce un reinado especial sobre los hombres sino a través de quienes detentan el derecho del Estado. Ahora bien, por los capítulos precedentes ya consta que la práctica de la justicia y la caridad no recibe fuerza jurídica más que del derecho estatal[421].

Efectivamente, en el capítulo XVI hemos probado que, en el estado natural, no compete más derecho a la razón que al apetito, sino que tanto quienes viven según las leyes del apetito, como quienes viven según las leyes de la razón, tienen derecho a todo cuanto pueden. De ahí que, en el estado natural, no hayamos podido concebir ningún pecado ni que Dios como juez castigue a los hombres por los pecados, sino que todo sucede según las leyes generales de toda la naturaleza, y que la misma suerte (por expresarme como Salomón) toca al justo y al impío, al puro y al impuro, y que ahí no tiene cabida ni la justicia ni la caridad[422]. Por el contrario, para que las enseñanzas de la verdadera razón, es decir (como hemos explicado en el capítulo IV acerca de la ley divina)[423], las mismas enseñanzas divinas, tuvieran fuerza absoluta de ley hemos probado que fue necesario que

cada uno cediera su derecho natural y que todos transfirieran lo mismo a todos o a algunos o a uno. Y sólo entonces comprendimos, por primera vez, qué es la justicia y la injusticia, la equidad y la iniquidad. Por consiguiente, la justicia y, en general, todas las enseñanzas de la verdadera razón y, por tanto, la caridad hacia el prójimo sólo adquieren fuerza de derecho y de mandato por el derecho estatal, es decir (por lo demostrado en dicho capítulo)[424], por decisión de quienes poseen el derecho del Estado. Y como (según ya he probado) el reino de Dios sólo consiste en el derecho de la justicia y la caridad o de la verdadera religión, se sigue, como queríamos, que Dios no ejerce ningún reinado sobre los hombres, sino por aquellos que detentan el derecho del Estado. [230]

Insisto, por lo demás, en que es lo mismo que concibamos que la religión es revelada por la luz natural o por la luz profética. Efectivamente, la demostración es universal, dado que la religión es la misma e igualmente revelada por Dios, ya se la suponga revelada de una forma, ya de la otra. Y por eso, para que la religión revelada a través de los profetas también tuviera fuerza de derecho entre los hebreos, fue necesario que cada uno de ellos renunciara a su derecho natural y que todos, de común acuerdo, decidieran obedecer tan sólo a aquello que les fuera revelado por Dios a través de los profetas; exactamente de la misma forma que se hace, según hemos visto, en el Estado democrático, donde todos deciden, de común acuerdo, vivir solamente según el dictamen de la razón[425].

Es cierto que los hebreos transfirieron, además, su

derecho a Dios; pero, en realidad, lograron hacerlo más de intención que en la práctica. Pues, en realidad (como antes vimos)[426], conservaron totalmente el derecho del Estado hasta que lo entregaron a Moisés, el cual, además, siguió siendo rey absoluto, y sólo por su medio reinó Dios sobre los hebreos. Por eso mismo, además (porque la religión sólo recibe fuerza jurídica del derecho estatal), Moisés no pudo imponer pena alguna a aquellos que, antes de la alianza y cuando, por tanto, aún poseían su derecho, violaron el Sábado (ver *Éxodo*, 16, 27); y sí lo hizo, en cambio, después de la alianza (ver *Números*, 15,36), después que cada uno había renunciado a su derecho natural y que el Sábado había recibido fuerza preceptiva del derecho estatal. Por eso mismo, en fin, una vez destruido el Estado de los hebreos, la religión revelada dejó de tener fuerza de derecho. No cabe duda, en efecto, que tan pronto los hebreos entregaron su derecho al rey de Babilonia, cesó al instante el reino de Dios y el derecho divino. Pues automáticamente quedó suprimido el pacto por el que habían prometido obedecer a todo cuanto Dios les [231]
comunicara y que constituía el fundamento del reino de Dios; y ya no podían seguir manteniéndolo, puesto que, desde ese momento, ya no eran autónomos (como cuando estaban en el desierto o en la patria), sino que eran súbditos del rey de Babilonia, al que tenían que obedecer en todo (como probamos en el capítulo XVI)[427]. El mismo *Jeremías*, 29, 7 se lo advierte de forma explícita: *velad, dice, por la paz de la ciudad, a la que os he traído cautivos, porque de su estabilidad (incolumitas) depende vuestra estabilidad*[428]. Ahora bien, ellos no podían velar por la

estabilidad de aquella ciudad como ministros de Estado (pues eran cautivos), sino como esclavos, es decir, mostrándose sumisos en todo, a fin de evitar sediciones, y observando los derechos y las leyes del Estado, aunque fueran muy diferentes de las leyes a que estaban habituados en su patria, etc.

De todo ello se sigue con toda evidencia que la religión, entre los hebreos, sólo adquirió fuerza jurídica del derecho del Estado y que, una vez destruido éste, ya no pudo ser tenida por un mandato de un Estado concreto, sino por una enseñanza católica de la razón; de la razón, repito, puesto que la religión católica todavía no era conocida por la revelación[429]. Concluimos, pues, de forma general, que la religión, tanto si es revelada por la luz natural como si lo es por la luz profética, sólo recibe fuerza preceptiva del decreto de quienes poseen el derecho del Estado y que Dios no ejerce ningún reinado especial sobre los hombres, sino a través de aquellos que detentan el poder estatal.

Esta conclusión se sigue también y aún se entiende mejor por lo dicho en el capítulo IV. Allí hemos mostrado, en efecto, que todos los decretos de Dios implican una verdad y una necesidad eterna y que no se puede concebir que Dios dicte leyes a los hombres como un príncipe o un legislador[430]. Por consiguiente, las enseñanzas divinas, ya sean reveladas por la luz natural, ya por la luz profética, no reciben inmediatamente de Dios fuerza de mandato, sino necesariamente de aquéllos o a través de aquellos que poseen el derecho de gobernar y de legislar. Sólo a través de ellos, pues, podemos concebir que Dios reina

sobre los hombres y dirige las cosas humanas según la justicia y la equidad. La misma experiencia lo confirma, puesto que el sello de la justicia divina sólo se halla donde reinan los justos, mientras que (por repetir de nuevo las palabras de Salomón) vemos que la misma suerte recae sobre el justo y el injusto, sobre el puro y el impuro[431]. Por eso, justamente, muchísimos que creían que Dios reinaba directamente sobre los hombres y que dirigía a su utilidad toda la naturaleza, han dudado de la divina providencia.

[II]

Dado, pues, que, tanto por la experiencia como por [232] la razón, consta que el derecho divino sólo depende de la decisión de las supremas potestades, se sigue que también ellas son sus intérpretes. Cómo ello se lleva a cabo, ya lo veremos, pues ya es hora de que demostremos que el culto religioso externo y toda práctica piadosa deben adaptarse a la paz y a la estabilidad del Estado, si deseamos obedecer correctamente a Dios. Una vez probado esto, nos será fácil entender en qué sentido las potestades supremas son los intérpretes de la religión y la piedad.

La piedad hacia la patria es sin duda la máxima que uno puede practicar. Suprimido el Estado, en efecto, nada bueno puede subsistir, todo corre peligro y, en medio del pavor general, sólo reinan la ira y la impiedad. De donde se sigue que cualquier ayuda piadosa que uno preste al prójimo resulta impía, si de ella se deriva algún daño para el Estado; y que al revés, no se puede cometer con él ninguna impiedad que no resulte piadosa, si se realiza por la conservación del Estado. Por ejemplo, es piadoso que yo entregue

también mi capa a aquel que está peleando conmigo y que quiere arrebatarme la túnica[432]. Pero, si se juzgara que ello resultaría pernicioso para el Estado, sería piadoso citarlo más bien a juicio, aun cuando hubiera de ser condenado a muerte. Por este motivo se ensalza a Manlio Torcuata, ya que tuvo en más estima la salvación del pueblo que la piedad hacia el hijo[433]. De esta doctrina se sigue, pues, que la salvación del pueblo es la suprema ley, a la que deben responder todas las demás, tanto humanas como divinas.

Ahora bien, es incumbencia exclusiva de la suprema potestad determinar qué es necesario para la salvación de todo el pueblo y la seguridad del Estado, así como legislar lo que estime para ello necesario. Por tanto, sólo a la potestad suprema incumbe también determinar en qué sentido debe cada uno practicar la piedad con el prójimo, esto es, en qué sentido está obligado a obedecer a Dios. A partir de ahí entendemos claramente en qué sentido las supremas potestades son los intérpretes de la religión. Entendemos, además, que nadie puede obedecer adecuadamente a Dios, si no adapta la práctica de la piedad, a la que todo el mundo está obligado, a la utilidad pública, y si no obedece, por tanto, a todas las decisiones de la potestad suprema. Pues, como estamos obligados por precepto divino a practicar la piedad con todos (sin excepción alguna) y a no inferir daño a nadie, se sigue que a nadie le es lícito ayudar a uno, si ello redunda en perjuicio de otro o, sobre todo, de todo el Estado, y que nadie, por tanto, puede [233]
practicar la piedad con el prójimo según el precepto divino, a menos que adapte la piedad y la religión a la utilidad pública. Pero, como ningún privado puede

saber qué es útil para el Estado, sino por los decretos de las supremas potestades, por ser las únicas a las que incumbe dirigir los asuntos públicos, nadie puede practicar rectamente la piedad ni obedecer a Dios, a menos que obedezca a todas las decisiones de la potestad suprema.

Esto se confirma, además, por la misma experiencia. Pues, si la suprema potestad ha declarado a alguien reo de muerte o enemigo suyo, tanto si es un ciudadano como si es un extraño, un particular o alguien con autoridad sobre los demás, no está permitido que ningún súbdito le preste auxilio. Y así los hebreos, aunque se les había dicho que cada uno amara a su prójimo como a sí mismo (ver *Levítico*, 19, 17-8), estaban obligados a denunciar ante el juez a quien había cometido una falta contra los preceptos de la ley (ver *Levítico*, 5, 1 y *Deuteronomio*, 13, 8-9) y a ejecutarlo, si era juzgado reo de muerte (ver *Deuteronomio*, 17,7). Por otra parte, para que los hebreos pudieran conservar la libertad y seguir ejerciendo un poder absoluto sobre las tierras que ocupasen, les fue necesario (como demostramos en el capítulo XVII) adaptar la religión a su solo Estado y aislarse de las demás naciones[434]. Por eso se les dijo: *Ama a tu prójimo y odia a tu enemigo* (ver *Mateo*, 5,43). Mas, una vez que perdieron el Estado y fueron llevados cautivos a Babilonia, Jeremías les enseñó que velaran (incluso) por el bienestar de aquella ciudad a la que habían sido llevados cautivos[435]. Y, después que Cristo vio que se dispersarían por todo el orbe, les enseñó que practicaran la piedad con todos sin excepción[436]. Todo lo cual muestra con la máxima evidencia que la religión siempre se adaptó a la

utilidad del Estado:

Si alguien pregunta, no obstante, con qué derecho podían los discípulos de Cristo, es decir, hombres particulares, predicar la religión, digo que lo hicieron en virtud de la potestad que de él habían recibido contra los espíritus impuros (ver *Mateo*, 10,1). Efectivamente, al final del capítulo XVI he advertido expresamente que todos tenían que guardar fidelidad incluso al tirano, a excepción de aquél a quien Dios hubiera prometido, mediante una revelación cierta, una ayuda especial contra el tirano[437]. Nadie, por tanto, puede aplicarse a sí mismo ese ejemplo, a no ser que posea también el poder de hacer milagros. Lo cual resulta claro, además, porque Cristo dijo a sus [234]
discípulos que no temieran a aquellos que matan los cuerpos (ver *Mateo*, 10,28). Pero, si esto mismo se dijera a todos y cada uno, sería inútil constituir un Estado, y el dicho de Salomón: *hijo mío, teme al Señor y al rey (Proverbios,* 24, 21), sería impío, lo cual está lejos de ser tal. Es necesario, pues, reconocer que aquella autoridad que Cristo dio a sus discípulos, sólo les fue dada a ellos en particular y que nadie puede tomarla como ejemplo.

No me detengo, por lo demás, en las razones con que los adversarios pretenden separar el derecho sagrado del civil y defender que sólo éste compete a las supremas potestades, mientras que aquél reside en la Iglesia universal. Pues tan frívolas me parecen que ni merecen ser refutadas.

Una cosa no quiero pasar en silencio: cuán míseramente se engañan, al acudir, para confirmar esta sediciosa opinión (ruego se me disculpe de

palabra un tanto dura), al ejemplo del sumo pontífice de los hebreos, en el que residía antaño el derecho de administrar las cosas sagradas. Como si los pontífices no hubieran recibido tal derecho de Moisés (el único, como hemos visto, que conservó el poder estatal) por cuyo decreto, también, podían ser privados del mismo. Fue él mismo, en efecto, quien eligió, no sólo a Aarón, sino también a su hijo Eleazar y a su nieto Fineas y les confirió la autoridad de administrar el pontificado, que los pontífices mantuvieron en adelante de tal forma que parecían sustitutos de Moisés, es decir, de la suprema autoridad. Porque, según ya hemos expuesto, Moisés no eligió ningún sucesor del Estado, sino que distribuyó todas sus funciones de tal suerte que los posteriores parecían ser sus vicarios, que gobernaban el Estado como si el rey estuviera ausente y no muerto[438]. Posteriormente, en el segundo Estado, los sumos pontífices detentaron sin restricción alguna este derecho, después que alcanzaron, junto con el pontificado, también el derecho del principado. Por tanto, el derecho del pontificado siempre dependió de la decisión de la suprema potestad, y los pontífices nunca lo poseyeron sin que fuera unido al principado. Más aún, el derecho sobre las cosas sagradas estuvo, sin restricción alguna, en poder de los reyes (como se verá por cuanto diremos al final de este capítulo). La única excepción es que no les estaba permitido tocar con sus manos los objetos empleados en el culto del Templo, puesto que todos aquellos cuya genealogía no se remontaba a Aarón, eran tenidos por profanos.

Ahora bien, esto no sucede de modo alguno en el Estado cristiano. Por consiguiente, no podemos dudar

que actualmente las cosas sagradas (cuya administración requiere costumbres especiales, pero no una familia particular, por lo que tampoco quienes detentan el poder estatal están excluidos de aquélla [235]
como profanos) son incumbencia exclusiva de las potestades supremas. Nadie, pues, que no cuente con su autoridad y licencia, tiene derecho y potestad de administrar las cosas sagradas, elegir sus ministros, determinar y establecer los fundamentos de la Iglesia y su doctrina, juzgar sobre las costumbres y las acciones relativas a la piedad, excomulgar a alguien o aceptarlo en la Iglesia, ni, en fin, velar por los pobres.

Todo esto se demuestra que no sólo es verdadero (como ya hemos hecho), sino, sobre todo, necesario, tanto para la religión como para la estabilidad del Estado. Todos saben, en efecto, cuánto valor tiene ante el pueblo el derecho y la autoridad sobre las cosas sagradas y cuán pendiente está todo el mundo de los labios de quien la posee. Tanto es así, que se puede afirmar que quien posee esta autoridad, es quien más reina sobre los corazones. De ahí que quien quiere quitar esta autoridad a las supremas potestades pretende dividir el Estado, de donde surgirán por necesidad, como antes entre los reyes y los pontífices de los hebreos, disputas y discordias, que no se logra nunca calmar. Más aún, quien se esfuerza por arrebatar esta autoridad a las potestades supremas pretende abrirse con ello (como ya dijimos) un camino hacia el poder estatal[439]. Pues ¿qué podrán decidir éstas, si se les deniega este derecho? Nada en absoluto, ni sobre la guerra y la paz, ni sobre ningún asunto cualquiera, si tienen que esperar la opinión de otro que les informe si lo que ellas consideran útil es

piadoso o impío. Antes al contrario, todo se hará más bien por decisión de aquel que tiene el derecho de juzgar y decidir qué es piadoso o impío, lícito o ilícito.

Todos los siglos han visto ejemplos de este tipo, pero tan sólo aduciré uno que vale por todos. Como este derecho fue concedido sin límite alguno al Romano Pontífice, comenzó poco a poco a tener a todos los reyes bajo su potestad, hasta que alcanzó, por fin, la máxima cumbre del Estado. Y, aunque después los monarcas y, sobre todo, los emperadores de Alemania se esforzaron en disminuir, por poco que fuera, su autoridad, no lo consiguieron, sino que, por el contrario, la aumentaron en muchos grados. Pues la verdad es que lo que ningún monarca ha podido conseguir ni por la espada ni por el fuego, lo han logrado hacer los eclesiásticos con sólo la pluma. Hasta el punto que basta eso para medir su fuerza y su poder y para comprender, además, cuán necesario es que las supremas potestades se reserven para sí esta autoridad.

Y, si queremos recordar lo que hemos señalado en
el capítulo precedente, veremos que también ello [236]
contribuye no poco al incremento de la religión y de la piedad. Allí hemos visto, en efecto, que, aunque los profetas estaban dotados de una virtud divina, como eran simples particulares, más bien irritaron que corrigieron a los hombres con su libertad de amonestar, de increpar y de recriminar, mientras que los reyes los doblegaban fácilmente con sus amonestaciones o castigos. Hemos visto, además, que los mismos reyes, por el simple hecho de no tener en sus manos este derecho sin límites, se apartaron muchísimas veces de la religión y casi todo el pueblo

con ellos[440]; y eso mismo sucedió con gran frecuencia y por el mismo motivo en los Estados cristianos.

Pero quizá alguno me pregunte en este momento: ¿quién tendrá, entonces, el derecho de vengar la piedad, si quienes están al mando del Estado quieren ser impíos? ¿También entonces serán ellos sus intérpretes? Pero yo, a mi vez, le ruego que me conteste qué sucedería si los eclesiásticos (que también son hombres y particulares a los que sólo incumbe cuidar de sus asuntos) u otros, en cuyas manos ese tal pretende que reside el derecho sobre las cosas sagradas, quisieran ser impíos. ¿También entonces deben ser tenidos por intérpretes de ese derecho? La verdad es que, si quienes detentan el derecho estatal quieren ir a donde les plazca, tanto si tienen el derecho sobre las cosas sagradas como si no lo tienen, todas las cosas, lo mismo sagradas que profanas, irán a la ruina. Y con mucha más rapidez si algunos hombres particulares quisieran, por su cuenta, reivindicar el derecho divino. Por consiguiente, nada en absoluto se avanza negando este derecho a las supremas potestades, sino que más bien se aumenta el mal, puesto que con ello se provoca (como los reyes de los hebreos, a los que no se concedió este derecho sin reservas) que se vuelvan impíos y que, por tanto, un daño y un mal incierto y contingente para todo el Estado se convierta en cierto y necesario[441].

Ya atendamos, pues, a la verdad del asunto o a la seguridad del Estado, o, en fin, al incremento de la piedad, nos vemos obligados a dar por sentado que incluso el derecho divino o derecho sobre las cosas

sagradas depende totalmente de la decisión de las supremas potestades y que éstas son sus intérpretes y defensoras. De donde se sigue que los ministros de la palabra de Dios son aquellos que, en virtud de la autoridad de las supremas potestades, enseñan al pueblo la piedad, tal como sus decretos la han adaptado a la utilidad del Estado.

[III]

Sólo me resta señalar por qué, en el Estado cristiano, se ha discutido siempre sobre este derecho, siendo así que los hebreos nunca, que yo sepa, lo han puesto en tela de juicio[442]. Realmente, podría parecer algo monstruoso que siempre se haya disputado sobre
cosa tan manifiesta y tan necesaria y que las supremas [237]
potestades nunca hayan detentado este derecho sin controversia e incluso sin gran peligro de sediciones y perjuicio para la religión. Es obvio que, si no pudiéramos señalar ninguna causa segura de tal hecho, me convencería fácilmente de que cuanto he expuesto en este capítulo era puramente teórico, es decir, de ese tipo de especulaciones que nunca pueden valer para algo. Pero basta considerar los mismos principios de la religión cristiana para que aparezca con toda evidencia tal causa.

En efecto, los primeros que enseñaron la religión cristiana no fueron los reyes, sino hombres particulares que, contra la voluntad de quienes detentaban el poder estatal, de los que eran súbditos, acostumbraban a reunirse en Iglesias privadas, a establecer y celebrar los sagrados oficios y a organizar y determinar por sí solos todas las cosas, sin atender para nada al Estado. Pero, cuando, después de muchos

años, la religión comenzó a introducirse en el Estado, los eclesiásticos comenzaron a enseñarla a los mismos emperadores tal como ellos la habían configurado; con lo cual lograron fácilmente ser reconocidos como sus [de la religión] doctores e intérpretes, y además como pastores de la Iglesia y, por así decirlo, como vicarios de Dios[443]. Y a fin de que, después, no pudieran los reinos cristianos acaparar esta autoridad, los eclesiásticos se previnieron muy bien, prohibiendo el matrimonio a los supremos ministros de la Iglesia y al sumo intérprete de la religión. A lo cual vino a añadirse que los dogmas religiosos alcanzaron tal número y tanto se confundieron con la filosofía, que su máximo intérprete debía ser el sumo filósofo y teólogo y dedicarse a innumerables especulaciones inútiles, cosa que sólo puede recaer sobre hombres particulares y con mucho tiempo libre.

Entre los hebreos, por el contrario, las cosas sucedieron de forma muy distinta. Porque su Iglesia comenzó junto con el Estado, y Moisés, que detentaba su poder sin restricción, enseñó la religión al pueblo, organizó los sagrados ministerios y eligió sus ministros. De donde sucedió lo contrario que en el Estado cristiano: la autoridad regia tenía gran valor ante el pueblo y los reyes tenían la mayor parte del derecho sobre las cosas sagradas. Pues, aunque después de la muerte de Moisés nadie detentó todo el poder estatal, el derecho de decidir tanto sobre las cosas sagradas como sobre las demás estaba en manos del príncipe (como ya hemos probado)[444]. Por otra parte, para recibir la enseñanza sobre la religión y la piedad, el pueblo tenía que dirigirse lo mismo al juez supremo que al pontífice (ver *Deuteronomio*, 17, 9,

11). Finalmente, aun cuando los reyes no tuvieran un derecho equiparable al de Moisés, casi todo el [238] ordenamiento de los sagrados oficios, así como la elección de sus ministros, dependían de su decisión.

David, por ejemplo, trazó el plano completo del Templo (ver *1 Paralipómenos*, 28,11-2, etc.); después, eligió de entre todos los levitas a veinticuatro mil para cantar los Salmos y a seis mil para que se escogiera de entre ellos a los jueces y a los magistrados, a otros cuatro mil porteros y a cuatro mil, finalmente, para tocar los instrumentos (ver *Ib.*, 23,4-5). Por otra parte, los distribuyó en cohortes (cuyos jefes eligió también), para que cada una de ellas estuviera de servicio en el momento que le tocara (ver *Ib.*, v. 6). Mas, para no tener que enumerar todos los detalles uno a uno, remito al lector a *2 Paralipómenos*, 8,13, donde se dice: *que el culto de Dios, tal como Moisés lo instituyera, fue celebrado en el Templo por mandato de Salomón; y* v. 14: *que él mismo* (Salomón) *constituyó las cohortes de los sacerdotes en sus ministerios y las de los levitas, etc., según el mandato del hombre divino, David*; y, finalmente, en el v. 15 atestigua el historiador: *que no se han apartado en ningún detalle del precepto del rey impuesto a los sacerdotes y a los levitas, ni en la administración del tesoro*.

De todas estas y otras historias de los reyes se sigue con la máxima claridad que todas las prácticas de la religión y todo el ministerio sagrado sólo dependió del mandato de los reyes. Por eso, cuando antes he dicho que ellos no tuvieron, como Moisés, el derecho de elegir al sumo pontífice, de consultar directamente a Dios y de condenar a los profetas que profetizasen en

vida suya[445], lo hice simplemente porque los profetas podían, por la autoridad que tenían, elegir un nuevo rey y perdonar al parricida; pero no porque les estuviera permitido citar a juicio al rey o actuar con derecho contra él, si se atrevía a hacer algo contra las leyes[n39]. De ahí que, en caso de no haber habido ningún profeta que, en virtud de una revelación especial, pudiera perdonar con tranquilidad al parricida, hubieran tenido los reyes pleno derecho a todas las cosas sin excepción, tanto sagradas como civiles.

Por consiguiente, las supremas potestades de nuestros días, al no tener ningún profeta ni estar obligadas a aceptarlo (pues no están sujetas a las leyes de los hebreos), poseen, sin restricción alguna, este derecho, aunque no sean célibes; y siempre lo mantendrán, con la única condición de que no permitan que los dogmas religiosos alcancen un número elevado y que se confundan con las ciencias.

Capítulo XX

Se demuestra que en un Estado libre está permitido que cada uno piense lo que quiera y diga lo que piense

[I]

Si fuera tan fácil mandar sobre las almas (*animus*) [239]
como sobre las lenguas, todo el mundo reinaría con seguridad y ningún Estado sería violento, puesto que todos vivirían según el parecer de los que mandan y sólo según su decisión juzgarían qué es verdadero o falso, bueno o malo, equitativo o inicuo. Es imposible, sin embargo, como ya he advertido al comienzo del capítulo XVII, que la propia alma esté totalmente sometida a otro, ya que nadie puede transferir a otro su derecho natural o su facultad de razonar libremente y de opinar sobre cualquier cosa, ni ser forzado a hacerlo[446]. De donde resulta que se tiene por violento aquel Estado que impera sobre las almas, y que la suprema majestad parece injuriar a los súbditos y usurpar sus derechos, cuando quiere prescribir a cada cual qué debe aceptar como verdadero y rechazar como falso y qué opiniones deben despertar en cada uno la devoción a Dios. Estas cosas, en efecto, son del derecho de cada cual, al que nadie, aunque quiera,

puede renunciar.

Reconozco que el juicio puede estar condicionado de muchas y casi increíbles formas, y hasta el punto que, aunque no esté bajo el dominio de otro, dependa en tal grado de sus labios que pueda decirse con razón que le pertenece en derecho. No obstante, por más que haya podido conseguir la habilidad en este punto, nunca se ha logrado que los hombres no experimenten que cada uno posee suficiente juicio y que existe tanta diferencia entre las cabezas como entre los paladares[447]. Moisés, que había ganado totalmente, no con engaños, sino con la virtud divina, el juicio de su pueblo, porque se creía que era divino y que todo lo decía y hacía por inspiración divina, no consiguió, sin embargo, escapar a sus rumores y siniestras interpretaciones[448]; y mucho menos los demás monarcas. Si hubiera alguna forma de concebir esto, sería tan sólo en el Estado monárquico, pero en modo alguno en el Estado democrático, en el que mandan todos o gran parte del pueblo; y la razón creo que todos la verán.

Aunque se admita, por tanto, que las supremas [240]
potestades tienen derecho a todo y que son intérpretes del derecho y de la piedad, nunca podrán lograr que los hombres no opinen, cada uno a su manera, sobre todo tipo de cosas y que no sientan, en consecuencia, tales o cuales afectos. No cabe duda alguna que ellas pueden, con derecho, tener por enemigos a todos aquellos que no piensan absolutamente en todo como ellas. Pero no discutimos aquí sobre su derecho, sino sobre lo que es útil. Pues yo concedo que las supremas potestades tienen el derecho de reinar con toda

violencia o de llevar a la muerte a los ciudadanos por las causas más baladíes. Pero todos negarán que se pueda hacer eso sin atentar contra el sano juicio de la razón. Más aún, como no pueden hacerlo sin gran peligro para todo el Estado, incluso podemos negar que tengan un poder absoluto para estas cosas y otras similares; y tampoco, por tanto, un derecho absoluto, puesto que hemos probado que el derecho de las potestades supremas se determina por su poder[449].

Por consiguiente, si nadie puede renunciar a su libertad de opinar y pensar lo que quiera, sino que cada uno es, por el supremo derecho de la naturaleza, dueño de sus pensamientos, se sigue que nunca se puede intentar en un Estado, sin condenarse a un rotundo fracaso, que los hombres sólo hablen por prescripción de las supremas potestades, aunque tengan opiniones distintas y aún contrarias. Pues ni los más versados, por no aludir siquiera a la plebe, saben callar. Es éste un vicio común a los hombres: confiar a otros sus opiniones, aun cuando sería necesario el secreto. El Estado más violento será, pues, aquél en que se niega a cada uno la libertad de decir y enseñar lo que piensa; y será, en cambio, moderado aquél en que se concede a todos esa misma libertad.

No podemos, no obstante, negar que también la majestad puede ser lesionada, tanto con las palabras como con los hechos. De ahí que, si es imposible quitar totalmente esta libertad a los súbditos, sería, en cambio, perniciosísimo concedérsela sin límite alguno. Nos incumbe, pues, investigar hasta qué punto se puede y debe conceder a cada uno esa libertad, sin atentar contra la paz del Estado y el

derecho de las supremas potestades. Como he dicho al comienzo del capítulo XVI, éste fue el principal objetivo de este tratado[450].

[II]

De los fundamentos del Estado, anteriormente explicados, se sigue, con toda evidencia, que su fin último no es dominar a los hombres ni sujetarlos por el miedo y someterlos a otro, sino, por el contrario, [241]
librarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad; esto es, para que conserven al máximo este derecho suyo natural de existir y de obrar sin daño suyo ni ajeno. El fin del Estado, repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odios, iras o engaños, ni se ataquen con perversas intenciones. El verdadero fin del Estado es, pues, la libertad[451].

Hemos visto, además, que, para constituir un Estado, éste fue el único requisito, a saber, que todo poder de decisión estuviera en manos de todos, o de algunos, o de uno[452]. Pues, dado que el libre juicio de los hombres es sumamente variado y que cada uno cree saberlo todo por sí solo, y como no puede suceder que todos piensen exactamente lo mismo y que hablen al unísono, no podrían vivir en paz si cada uno no renunciara a su derecho de actuar por exclusiva decisión de su alma (*mens*). Cada individuo sólo renunció, pues, al derecho de actuar por propia decisión, pero no de razonar y de juzgar. Por tanto, nadie puede, sin atentar contra el derecho de las

potestades supremas, actuar en contra de sus decretos; pero sí puede pensar, juzgar e incluso hablar, a condición de que se limite exclusivamente a hablar o enseñar y que sólo defienda algo con la simple razón, y no con engaños, iras y odios, ni con ánimo de introducir, por la autoridad de su decisión, algo nuevo en el Estado. Supongamos, por ejemplo, que alguien prueba que una ley contradice a la sana razón y estima, por tanto, que hay que abrogarla. Si, al mismo tiempo, somete su opinión al juicio de la suprema potestad (la única a la que incumbe dictar y abrogar las leyes) y no hace, entre tanto, nada contra lo que dicha ley prescribe, es hombre benemérito ante el Estado, como el mejor de los ciudadanos. Mas, si, por el contrario, obra así para acusar de iniquidad al magistrado y volverle odioso a la gente; o si, con ánimo sedicioso, intenta abrogar tal ley en contra de la voluntad del magistrado, es un perturbador declarado y un rebelde.

Vemos, pues, de qué forma puede cada uno, dejando a salvo el derecho y la autoridad de las supremas potestades, es decir, la paz del Estado, decir y enseñar lo que piensa: con tal que les deje a ellas decidir sobre las cosas que hay que hacer y no haga nada en contra de tal decisión, aunque muchas veces tenga que obrar en contra de lo que considera bueno y de lo que piensa abiertamente. Puede proceder así, sin menoscabo de la justicia y de la piedad; más aún, debe
hacerlo si quiere dar prueba de su justicia y su piedad. [242]
Como ya hemos probado, en efecto, la justicia sólo depende del decreto de las potestades supremas, y nadie, por tanto, puede ser justo, si no vive según los decretos de ellas emanados[453]. Por otra parte, la suma

piedad (por lo dicho en el capítulo anterior) es aquella que tiene por objeto la paz y la tranquilidad del Estado[454]. Y, como éste no puede mantenerse, si cada uno hubiera de vivir según su propio parecer, es impío hacer algo, por propia decisión, en contra del decreto de la potestad suprema, de la que uno es súbdito; pues, si fuera lícito que todos y cada uno actuaran así, se seguiría necesariamente de ahí la ruina del Estado. Más aún, no puede realizar nada en contra del juicio y dictamen de la propia razón, siempre que actúe conforme a los decretos de la potestad suprema, puesto que fue por consejo de la razón como decidió, sin reserva alguna, transferir a ella su derecho a vivir según su propio criterio. Y lo podemos confirmar, además, por la misma práctica. En las asambleas, tanto de las potestades supremas como de las inferiores, es raro, en efecto, que se decida nada por sufragio unánime de todos sus miembros; y, no obstante, todo se hace por común decisión de todos, es decir, tanto de quienes votaron *en contra* como de quienes votaron *a favor*[455].

Pero vuelvo a mi tema. A partir de los fundamentos del Estado hemos visto cómo puede cada uno usar su libertad de juicio, dejando a salvo el derecho de las supremas potestades. A partir de ellos podemos determinar, con la misma facilidad, qué opiniones son sediciosas en el Estado: aquéllas cuya existencia suprime, *ipso facto*, el pacto por el que cada uno renunció al derecho a obrar según el propio criterio. Por ejemplo, si alguien está internamente convencido de que la potestad suprema no es autónoma, o de que nadie está obligado a cumplir sus promesas, o de que todo el mundo debe vivir según su propio criterio y

otras cosas similares, que contradicen abiertamente a dicho pacto, es sedicioso. Pero no tanto por su juicio y opinión cuanto por el hecho que dichos juicios implican, puesto que, por el simple hecho de que él piensa tal cosa, rompe la promesa de fidelidad, tácita o manifiestamente hecha a la suprema potestad[456]. Así, pues, las demás opiniones que no llevan consigo el hecho, es decir, la ruptura del pacto, la venganza, la ira, etc., no son sediciosas; excepto quizá en un Estado de algún modo corrompido, en el que los supersticiosos y los ambiciosos, que no pueden soportar a los hombres de buena voluntad, han llegado a adquirir tanto renombre que su autoridad tiene más valor para la plebe que la de las potestades supremas.

No negamos, sin embargo, que también existen [243]
ciertas opiniones que, aunque parecen referirse simplemente a la verdad y a la falsedad, son, no obstante, expuestas y divulgadas con inicua intención. Tales opiniones ya las hemos determinado en el capítulo XV; de forma, sin embargo, que la razón se mantuviera libre[457]. Y, si consideramos, finalmente, que la fidelidad de cualquiera al Estado, lo mismo que a Dios, sólo se conoce por las obras, esto es, por la caridad hacia el prójimo, no podremos dudar en absoluto que el mejor Estado concederá a cada uno tanta libertad de filosofar como, según hemos demostrado, le concede la fe[458].

[III]

Reconozco, por supuesto, que de dicha libertad se derivan a veces ciertos inconvenientes, Pero ¿qué institución ha sido jamás tan bien organizada que no

pudiera surgir de ella inconveniente alguno? Quien pretende determinarlo todo con leyes, provocará más bien los vicios, que los corregirá. Lo que no puede ser prohibido es necesario permitirlo, aunque muchas veces se siga de ahí algún daño. ¿Cuántos males, en efecto, no provienen del lujo, la envidia, la avaricia, la embriaguez y actos similares? Y se los soporta, sin embargo, porque no pueden ser evitados por la prohibición de las leyes, aunque sean realmente vicios. Con mucha mayor razón, pues, se debe conceder la libertad de juicio, puesto que es una virtud y no puede ser oprimida. Añádase a esto que no se deriva de ella ningún inconveniente que no pueda ser evitado (como enseguida mostraré) por la autoridad del magistrado. Y no menciono ya el hecho de que esta libertad es primordial para promover las ciencias y las artes. Éstas, en efecto, sólo las cultivan con éxito quienes tienen un juicio libre y exento de prejuicios[459].

Pero supongamos que esta libertad es oprimida y que se logra sujetar a los hombres hasta el punto de que no osen decir palabra sin permiso de las supremas potestades. Nunca se conseguirá con eso que tampoco piensen nada más que lo que ellas quieren. La consecuencia necesaria sería, pues, que los hombres pensaran a diario algo distinto de lo que dicen y que, por tanto, la fidelidad, imprescindible en el Estado, quedara desvirtuada y que se fomentara la detestable adulación y la perfidia, que son la fuente del engaño y de la corrupción de los buenos modales. Pero está muy lejos de ser posible eso: que todos los hombres hablen de modo prefijado. Antes al contrario, cuanto más se intenta quitarles la libertad de hablar, más se

empeñan en lo contrario; no ya los avaros, los aduladores y los demás impotentes de carácter, cuya [244] máxima salvación es contemplar los dineros en el arca y tener el estómago lleno, sino aquéllos a los que la buena educación, la integridad de las costumbres y la virtud han hecho más libres.

Los hombres son, por lo general, de tal índole que nada soportan con menos paciencia que el que se tenga por un crimen opiniones que ellos creen verdaderas, y que se les atribuya como maldad lo que a ellos les mueve a la piedad con Dios y con los hombres. De ahí que detesten las leyes y se atrevan a todo contra los magistrados, y que no les parezca vergonzoso, sino muy digno, incitar por ese motivo a la sedición y planear cualquier fechoría[460]. Dado, pues, que la naturaleza humana está así constituida, se sigue que las leyes que se dictan acerca de las opiniones, no se dirigen contra los malvados, sino contra los honrados, y que no se dictan para reprimir a los malintencionados, sino más bien para irritar a los hombres de bien, y que no pueden ser defendidas sin gran peligro para el Estado.

Añádase a ello que tales leyes son inútiles del todo. Quienes creen, en efecto, que las opiniones condenadas por las leyes son sanas, no podrán obedecer a las leyes; y, al revés, quienes las rechazan como falsas reciben como privilegios las leyes que las condenan, y tanto se envalentonan con ellas que el magistrado no será capaz, más tarde, de abrogarlas, aunque quiera. A estas razones se suman las deducidas más arriba, en el capítulo XVIII, 2.º, de las historias de los hebreos[461].

Finalmente, ¿cuántos cismas no han surgido en la Iglesia de este hecho, sobre todo, de que los magistrados han querido dirimir con leyes las controversias de los doctores? Porque, si los hombres no alimentaran la esperanza de traer en su apoyo a las leyes y a los magistrados y de triunfar, con el general aplauso, sobre sus adversarios y de conquistar honores, nunca lucharían con ánimo tan inicuo ni herviría en sus mentes tanto furor. Y esto no lo enseña sólo la razón, sino también la experiencia con ejemplos diarios. Leyes semejantes, con las que se impone qué debe creer cada uno y se prohíbe decir o escribir algo contra tal o cual opinión, han sido con frecuencia dictadas para condescender o más bien ceder ante la ira de aquellos que no pueden soportar a los caracteres libres, y que, por una especie de torva autoridad, pueden cambiar fácilmente la devoción de la masa sediciosa en rabia e instigarla contra quienes ellos quieran[462].

¿No sería mucho más útil reprimir la ira y el furor del vulgo, que dictar leyes inútiles, que no pueden ser violadas sino por quienes aman las virtudes y las artes, y que encerrar al Estado en límites tan angostos que no pueda soportar a los hombres sinceros? Porque ¿puede concebirse mal mayor para el Estado que [245]
enviar como ímprobos al exilio a varones honestos porque tienen otras ideas y no saben disimularlas? ¿Qué puede haber, insisto, más pernicioso que tener por enemigos y llevar a la muerte a hombres que no han cometido crimen ni fechoría alguna, simplemente porque son de talante liberal; y que el cadalso, horror para los malos, se convierta en el teatro más hermoso, donde se expone, ante el oprobio más bochornoso de

la majestad, el mejor ejemplo de tolerancia y de virtud? Pues quienes tienen conciencia de su honradez no temen a la muerte como los malvados ni suplican el indulto del suplicio; lejos de estar angustiados por el remordimiento de una mala obra, consideran honroso, que no un suplicio, morir por una buena causa y glorioso morir por la libertad. ¿Qué se busca, entonces, al decretar la muerte de tales hombres, si las personas indolentes y pusilánimes ignoran el motivo, las sediciosas lo odian y las honradas lo aman? Efectivamente, nadie puede sacar de ella un ejemplo, si no es para imitarlo o al menos para adularlo.

Por consiguiente, para que se aprecie la fidelidad y no la adulación y para que las supremas potestades mantengan mejor el poder, sin que tengan que ceder a los sediciosos, es necesario conceder a los hombres la libertad de juicio y gobernarlos de tal suerte que, aunque piensen abiertamente cosas distintas y opuestas, vivan en paz. No cabe duda que esta forma de gobernar es la mejor y la que trae menos inconvenientes, ya que está más acorde con la naturaleza humana. Efectivamente, en el Estado democrático (el que más se aproxima al estado natural), todos han hecho el pacto, según hemos probado, de actuar de común acuerdo, pero no de juzgar y razonar. Es decir, como todos los hombres no pueden pensar exactamente igual, han convenido en que tuviera fuerza de decreto aquello que recibiera más votos, reservándose siempre la autoridad de abrogarlos tan pronto descubrieran algo mejor. De ahí que cuanta menos libertad se concede a los hombres, más se aleja uno del estado más natural y con más violencia, por tanto, se gobierna.

Pero, para que conste, además, que de esta libertad no surge ningún inconveniente que no pueda ser evitado por la sola autoridad de la suprema potestad; y que ésta basta, aunque los hombres manifiesten abiertamente opiniones contrarias, para contenerlos sin dificultad, a fin de que no se perjudiquen mutuamente, hay ejemplos a mano, sin que me vea forzado a ir lejos a buscarlos. Sirva de ejemplo la ciudad de Amsterdam, la cual experimenta los frutos [246]
de esta libertad en su gran progreso y en la admiración de todas las naciones. Pues en este Estado tan floreciente y en esta ciudad tan distinguida, viven en la máxima concordia todos los hombres de cualquier nación y secta; y para que confíen a otro sus bienes, sólo procuran averiguar si es rico o pobre y si acostumbra a actuar con buena fe o con engaños. Nada les importa, por lo demás, su religión o secta, ya que éstas de nada valen en orden a ganar o a perder una causa ante el juez. Y no existe en absoluto una secta tan odiosa que sus miembros (con tal que no hagan daño a nadie y den a cada uno lo suyo y vivan honradamente) no estén protegidos con la autoridad y el apoyo público de los magistrados[463]. Cuando, por el contrario, la controversia sobre la religión entre los remontrantes y los contrarremontrantes comenzó, hace tiempo, a ser debatida por los políticos y los Estados provinciales, condujo, finalmente, al cisma[464]. Se constató, entonces, en muchos casos, que las leyes que se dictan sobre la religión, es decir, para dirimir las controversias, más irritan a los hombres que los corrigen, y que otros, además, sacan de ellas una licencia sin límites; y que, por otra parte, los cismas no surgen de un gran amor a la verdad (fuente de

camaradería y de mansedumbre), sino del ansia profunda de mando. Por estos ejemplos está más claro que la luz del día que son más cismáticos quienes condenan los escritos de otros e instigan, con ánimo sedicioso, al vulgo petulante contra los escritores, que estos mismos escritores que sólo suelen escribir para los hombres cultos y sólo invocan en su apoyo a la razón. Consta, además, que son realmente perturbadores quienes en un Estado libre quiere suprimir la libertad de juicio, que no puede ser aplastada.

[IV]

Con esto hemos demostrado: 1.º) que es imposible quitar a los hombres la libertad de decir lo que piensan; 2.º) que esta libertad puede ser concedida a cada uno, sin perjuicio del derecho y de la autoridad de las potestades supremas, y que cada uno la pueda conservar, sin menoscabo de dicho derecho, con tal que no tome de ahí licencia para introducir, como derecho, algo nuevo en el Estado o para hacer algo en contra de las leyes establecidas; 3.º) que cada uno puede gozar de la misma libertad, dejando a salvo la paz del Estado, y que no surge de ahí ningún inconveniente que no pueda ser fácilmente reprimido; 4.º) que cada uno puede tener esa misma libertad, sin perjuicio tampoco para la piedad; 5.º) que las leyes que se dictan sobre temas especulativos son inútiles del todo; 6.º) y finalmente, que esta libertad no sólo [247]
puede ser concedida sin perjuicio para la paz del Estado, la piedad y el derecho de las supremas potestades, sino que debe ser concedida para que todo esto sea conservado.

Pues, cuando, por el contrario, se intenta arrebatarla a los hombres y se cita a juicio a las opiniones de los que discrepan y no a sus almas (*animi*), que son las únicas que pueden pecar, se ofrece a los hombres honrados unos ejemplos que parecen más bien martirios y que, más que asustar a los demás, los irritan y los mueven a la misericordia, si no a la venganza. Por otra parte, los buenos modales y la fidelidad se deterioran y los aduladores y los desleales son favorecidos; los adversarios triunfan, porque se ha cedido a su ira y han atraído a quienes detentan el poder al bando de la doctrina de que ellos se consideran los intérpretes. De ahí que se atreven a usurpar su autoridad y su derecho; y alardean sin rubor de haber sido inmediatamente elegidos por Dios y de que sus decretos son divinos, mientras que los de las supremas potestades son humanos; y pretenden, por tanto, que éstos se subordinen a los decretos divinos, es decir, a los suyos propios. Nadie puede ignorar que todo esto contradice de plano a la salvación del Estado.

Concluimos, pues, como en el capítulo XVIII, que nada es más seguro para el Estado que el que la piedad y la religión se reduzca a la práctica de la caridad y la equidad; y que el derecho de las supremas potestades, tanto sobre las cosas sagradas como sobre las profanas, sólo se refiere a las acciones y que, en el resto, se concede a cada uno pensar lo que quiera y decir lo que piense.

Con esto, he terminado lo que me había propuesto exponer en este tratado. Sólo me resta advertir expresamente que no he escrito en él nada que no someta con todo gusto al examen y al dictamen de las

supremas potestades de mi patria. Pues, si ellas estimaran que algo de lo que he dicho se opone a las leyes patrias o constituye un obstáculo para la común salvación, quiero que se lo dé por no dicho. Sé que soy hombre y que he podido equivocarme. He puesto, no obstante, todo empeño en no equivocarme y, sobre todo, en que cuanto he escrito, estuviera plenamente de acuerdo con las leyes de la patria, la piedad y las buenas costumbres.

Tabla de «notas marginales»

La historia y crítica textual de estas notas es recogida ampliamente en la edición de Gebhardt (n.º 19, pp. 382-420) y con nuevas aportaciones en la de Moreau (n.º, 26, pp. 28-35,44-46,654-695,785-791), que ofrece una auténtica edición crítica de las mismas. Por nuestra parte, salvo ciertos detalles que nos han parecido más relevantes, hemos mantenido la traducción anterior, basada en Gebhardt, sobre todo porque no era posible dar en nota todas las variantes. Baste, pues, esta valoración general.

Según Gebhardt las 39 notas hoy conocidas provienen de cuatro fuentes: Primera, manuscrito autógrafo de Spinoza (hoy en la Universidad de Haifa y publicado por W. Dorow en 1835), pero sólo contiene las notas 2, 6,7,13 y 14 (las menos seguras serían 2 y 14). Segunda, versión francesa de Saint-Glain (en su traducción del tratado, 1678), que contiene 31 notas y en la que faltan: núms. 1,18,28,29,30,33,35 y 39 (su versión suele ser muy libre). Tercera, versión latina, de la que existen tres copias: la de Murr (ed. 1802) contiene 33 notas, faltando: núms. 15,20,27,28,29,30; la de Marchand (ed. por Boehmer en 1852) contiene 35 notas, faltando solamente: núms. 15,20,27 y 37; y, en fin, otra encontrada recientemente en la Biblioteca Marucelliana de Florencia y dependiente de Marchand (G. Totaro, Studia Spinozana 5,1989, pp. 205-224). Cuarta, versión holandesa, de la que existen tres manuscritos:

el llamado anónimo de La Haya y dos copias de Monnikoff (una de ellas publicada por Boehmer en 1852), que contienen 34 notas, faltando: núms. 20,27,28,29,30.

De su cotejo resulta que la mayor parte de las notas parecen ser auténticas y, según Moreau (pp. 34-36), serían más próximas al original las versiones francesa y holandesa que las copias latinas. Sin embargo: a) las notas 28,29,30, que sólo aparecen en Marchand, suelen darse por espurias, aunque quizá hubiera que matizar más, como hemos sugerido en nota 315; b) si no son espurias, tienen escaso valor las notas 18, 33, 35 y 39, que sólo se hallan en las copias latinas y contienen simples referencias al texto del TTP; c) pueden ser calificadas de dudosas la nota 15 (que sólo aparece en Saint-Glain y en las versiones holandesas), las notas 20 y27 (sólo en Saint-Glain) y los comentarios franceses a las notas 16y37 (sólo en Saint-Glain y sin especial significado).

Los textos de las «notas marginales» que Gebhardt diera en apéndice (n.º 19, pp. 251-267), los hemos impreso a pie de página (cfr. «Introducción», p. 57,3, b). A fin de que el lector pueda hallarlos fácilmente, incluimos aquí su lista, indicando su número de orden, así como la página y la línea de la correspondiente llamada (*) en el texto principal.

Número de orden	Cita en Gebhardt
1	p. 15/10
2	p. 16/7
3	p. 27/20
4	p. 48/8
5	p. 48/20
6	p. 84/24
7	p. 107/1

8	p.111/12
9	p. 120/1
10	p. 122/5
11	p. 129/26
12	p. 130/14
13	p. 129/32
14	p. 131/9
15	p. 131/28
16	p. 132/12
17	p. 132/28
18	p. 135/8
19	p. 136/7
20	p. 136/12
21	p. 141/9
22	p. 143/33
23	p. 145/25
24	p. 146/17
25	p. 150/2
26	p. 151/29
27	p. 156/9
28	p. 181/12
29	p. 184/1
30	p. 188/20
31	p. 188/23
32	p. 192/8

33	p. 195/4
34	p. 198/13
35	p. 201/27
36	p. 207/14
37	p. 208/6
38	p. 210/25
39	p. 238/26

Guía sobre las notas de edición digital

Notas del «Tratado teológico-político»

1. Notas marginales de Spinoza: n1-n39 (Apartado de Notas).

2. Notas que en el texto impreso aparecen referencias con uno, dos o tres asteriscos: 01-014 (Apartado de Notas).

3.Notas de la edicion: 1-464 (Apartado de Notas).

Notas complementarias

4. Notas de Atilano Domínguez de la introducción: 1-70 (Notas Complementarias).

5. Notas de edición: [•0]-[•03] (Notas Complementarias).

Índice de citas bíblicas[•01]

Índice analítico[•03]



BARUCH SPINOZA (Amsterdam, Holanda, 1632 - La Haya, Holanda, 1677). Filósofo y pensador neerlandés, considerado el exponente más moderno del panteísmo y uno de los tres grandes filósofos racionalistas del siglo XVII.

Baruch Spinoza nació en una familia judía hispano portuguesa, recibiendo una educación inicial que ponía un gran énfasis en el estudio de las fuentes clásicas judías. A medida que continuó con sus estudios de física se fue apartando del judaísmo, hasta que en 1654 con la muerte del padre se alejó definitivamente y fue excomulgado y expulsado de la ciudad en 1656. Trabajó puliendo lentes para instrumentos ópticos durante varios años. En 1661, Baruch Spinoza se trasladó a Rijnsburg, ciudad cercana a Leiden donde trabajó en sus escritor y más tarde a Voorburg, donde trabó amistad con algunos físicos y con el jefe de gobierno, quien protegió una de sus publicaciones, «Tratado teológico político» (1670). Esta obra causó gran revuelo y Baruch Spinoza decidió no publicar más hasta su muerte, aunque sus escritos seguirían circulando entre sus seguidores. Poco

tiempo después se trasladó a La Haya y recibió una propuesta para estar al frente de la cátedra de filosofía occidental en la Universidad de Heidelberg, pero rechazó el ofrecimiento para no recibir restricciones de los teólogas hacia sus estudios. Luis XIV, rey de Francia le ofreció luego una pensión a cambio de que dedicara uno de sus trabajos, pero Baruch Spinoza tampoco la aceptó. En 1677 murió a causa de la tuberculosis cuando contaba con cuarenta y cuatro años. Según Baruch Spinoza, mente y cuerpo son lo mismo, visto desde dos ángulos diferentes. La mente es la idea del cuerpo, y éste es el aspecto extenso de la mente. Con el concepto de un dios impersonal y el rechazo de la libertad de la voluntad, Baruch Spinoza tuvo mucha oposición y hostilidad de sus contemporáneos y obtuvo reconocimiento mucho tiempo después, siendo uno de los mayores pensadores filosóficos de todos los tiempos.

Notas complementarias

[•0] Sobre nuestra forma de citar ver al final de nuestra introducción: «Siglas y formas de citar». <<

[1] «Oh, si todos los hombres fueran sabios y buscaran, además, el bien, la Tierra sería para ellos un paraíso, pues ahora es más bien un infierno» (Camphuyzen, *Maysche Morgenstond*, última estrofa). Hemos matizado, de nuevo, nuestra propia traducción (*Biografías*, p. 233, § 80b), en la que tampoco otros están acordes (Freudenthal, 1899, p. 106: alemana; Meinsma, p. 223: francesa). <<

[2] «Se debe conceder la libertad de juicio, puesto que es una virtud y no puede ser oprimida» (Spinoza, TTP, 20, p. 243). Una feliz casualidad sigue asociando a los dos personajes, ya que los versos citados están todavía grabados sobre una placa en el portal de la casa en que viviera Spinoza, en Rijnsburg, de 1661 a 1663 (hoy *Spinozahuis*, «Casa de Spinoza»), donde se han reunido algunos instrumentos que nos recuerdan al célebre pulidor de lentes. Su biblioteca, en cambio, se ha reconstruido en la casa de La Haya. <<

[3] *Biografías*, pp. 195-196, § 32-33. <<

[4] *Biografías*, pp. 197-198, § 37 (texto de la prohibición), p. 82, § 3 (texto de Bayle). <<

[5] La bibliografía hoy existente sobre Spinoza en el siglo XVIII, especialmente en Francia y Alemania, es copiosísima; en castellano; Domínguez, ed. (1994), Jacobi (ed. Villacañas, 1996). <<

[6] Belinfante, p. 56, § 129. <<

[7] Wolfgang Goethe, *Poesía y verdad*, libro XVI: en *Sämtliche Werke*, München, 1985, vol. 16, pp. 712-713. Añadamos que Goethe reconoce haber llegado a través de Jacobi y después de Bayle a Spinoza; pero que fue la lectura directa de su *Ética* la que dejó en él una impronta decisiva, en cuanto que la unidad de los opuestos en el método matemático y el amor desinteresado de Dios (E 5/19), le hacía ver el mundo con una nueva luz y colmaba de paz y serenidad su espíritu turbulento (*Ib.*, libro 14, pp. 667-668). L. Dujovne (IV, pp. 131-137) recoge los dos pasajes completos; pero su traducción, transcrita, según dice, de *Verbum*, es deficiente. <<

[8] Ep 13, p. 64 e «Introducción», pp. 29-30; TTP, «Prefacio», p. 12; 19, p. 247. <<

[9] Sobre el ambiente cultural y religioso de Holanda en la época de Spinoza, lo mejor sigue siendo Meinsma: cap. I (los libertinos), IV (los colegiantes), etc. <<

[10] Entre los casi innumerables estudios acerca del judaísmo de Amsterdam, aparte de los españoles Menéndez Pelayo y Albiac, puede verse las síntesis de Belinfante, pp. 21-22; Meinsma, cap. II; Méchoulan (1991), Révah, etc. <<

[11] Sobre el origen de la familia del filósofo: *Biografías*, pp. 177-182, § 2-17 (textos); más detalles en M. Walther, pp. 153-4,169-171,201-204; para los antepasados: A. Borges Coelho, «Os antepasados de Bento d'Espinosa», en *Inquisiçáo de Évora. Dos primordios a 1668,* Lisboa, Caminho, 1987, pp. 438-448. <<

[12] Para la educación de Spinoza en las escuelas judías: *Biografías*, p. 183, § 18 y nota (textos); sobre sus relaciones con de F. van den Enden y su hija Clara María (*Ib.*, índice analítico); Meinsma, V, 181-214 (síntesis). <<

[13] Puede verse Ep, «Introducción», pp. 32-33 (relaciones personales), *Biografías* (índice: noticias sobre numerosos personajes). <<

[14] Sobre Uriel da Costa: G. Albiac, pp. 183-252; edición de su obra (1985); sobre los hermanos Koerbagh, Johan y Adriaan: Meinsma, X, 355-385 (proceso por herejía). <<

[15] Ep 28 (28-6-1665, a J. Bouwmeester), p. 163. <<

[16] Ep 29,p. 165. <<

[17] Ep 30,p. 166. <<

[18] Texto original portugués del *herem* de Spinoza: Belinfante, p. 38; transcripción portuguesa en Albiac, pp. 13 y 491; traducción española: *Biografías*, pp. 186-187, § 24. <<

[19] Albiac, pp. 492-497 (texto completo de la Inquisición de Madrid); *Biografías*, pp. 188-191, § 25-26 (sobre Juan de Prado y Spinoza). Estos textos y la falta de documentos en sentido contrario avalan la tesis reciente de S. Nadler (1999), en contra de la de Th. de Vries (1994), sobre la escasa probabilidad de que Spinoza haya tenido que abandonar Amsterdam después de su expulsión del judaísmo. <<

[20] Ep 6, p. 36. <<

[21] *Biografías*, p. 192, § 28 (síntesis); Gebhardt/Walther, pp. 241-243, § 60 (texto completo). <<

[22] *Biografías*, p. 194, § 31 (síntesis del texto); Freudenthal, 1899, páginas 119-120 (texto del interrogatorio); Meinsma, pp. 332-339 (ideas spinozianas de la obra de A. Koerbagh). <<

[23] Ep 18, p. 80. <<

[24] Ep 19, pp. 86-87. <<

[25] Ep 19, p. 95. <<

[26] Ep 19, p. 93. <<

[27] Ep 20, pp. 96-98,118-119. <<

[28] Ep 21, pp. 126-127. <<

[29] Ep 27,p. 163. <<

[30] CM, II, 6, p. 265. <<

[31] Ep 21,p. 132. <<

[32] PPC, II, prop. 13, esc. 1, p. 201. <<

[33] CM, II, 8, p. 264; 9, p. 267; 11, p. 273. <<

[34] CM, II, 1, p. 249; 3, p. 254; 8, pp. 264-265; 11, p. 274. <<

[35] La autenticidad de ese escrito la han negado, concretamente: S. Seeligman, «Spinoza amstelodamensis» (*Meandblad voor de kennis van Amsterdam*, 1933); W. G. van der Tak, «Spinoza's Apologie» (*De Nieuwe-Gids*, 1933-1); cfr. Belinfante, p. 37, § 77/fin. <<

[36] *Biografías*, p. 82, § 3; p. 109, § 18; pp. 117-118, § 32; p. 171, § 41, d; p. 231, § 76; p. 232, § 79 (textos). <<

[37] TTP, 1, pp. 21-27 y cap. 8-10 (textos bíblicos); cap. 3 y 17 (historia del pueblo hebreo). <<

[38] TTP, 9, pp. 135 ss., 139; Ep 21, p. 126. <<

[39] *Biografías*, p. 208,43.º; p. 212,81.º (textos talmúdicos en su biblioteca); p. 147, § 2; p. 260, nota 18/fin; Albiac, pp. 209-210 (estudios de Spinoza). <<

[40] TTP, 9, p. 135 ss.; Ep 21, p. 126. <<

[41] *Biografías*, pp. 76-78, § 75-76 (gramática); p. 128, § 51 (traducción); Ep 68, p. 299; Ep 69, p. 300; *Biografías*, pp. 119-120, § 37; p. 159, § 19; p. 231, § 77 (notas marginales). «índice» y nota crítica de las «notas marginales», al final del texto, p. 425. <<

[42] Meinsma, p. 328. <<

[43] TTP, «prefacio», pp. 5-9. <<

[44] TTP, «prefacio», p. 9. <<

[45] TTP, «prefacio», p. 7. <<

[46] *Biografías*, p. 132, § 58 (Rappolt); p. 195, § 32 (Thomasius), p. 262, nota 33 (Melchior y otros). <<

[47] *Biografías*, pp. 195-196, § 33. <<

[48] Freudenthal, 1899, pp. 300/50 (texto). No se trata de Frans Burman hijo (+1719) y de su obra «El supremo bien de los spinozistas», de que habla Colerus (*Biografías*, p. 126, § 48), sino de Frans Burman padre (+1679), aunque el texto aludido se halla en otra obra del hijo titulada «Burmanorum pietas», Utrecht, 1700, p. 211. <<

[49] *Biografías*, p. 196, § 34 (texto de 1670); Freudenthal, 1899, p. 127, § 37 (texto de 1671). <<

[50] Freudenthal, 1899, pp. 121-126, §§ 31-36; pp. 266-269 (nota). <<

[51] *Biografías*, p. 196, § 35. <<

[52] *Biografías*, p. 199, § 39c. <<

[53] Sobre la base de los estudios de Land (1881) y de Gebhardt (1925, vol. 3, pp. 362-367), Bamberger hizo un análisis minucioso del tema (1961), cuyos resultados han sido confirmados en lo esencial, en un estudio general, por J. Kingma (n.º 4,1985), que incluye al final la fotocopia de las portadas. Añadamos que en la Biblioteca Nacional de Madrid existen dos ediciones del *Tractatus theologico-politicus*: una de 1670 y otra de 1672, cuyas características responden a las llamadas por los especialistas TI y T2. <<

[54] *Biografías*, pp. 197-198, § 37 (prohibición de 1674); *Ibidem*, índice analítico (noticias sobre los autores citados y otros); Freudenthal, 1899, pp. 139-154 (textos de sínodos); Freudenthal, 1904, pp. 222-225, 233, 241, etc. (comentario y v. nota 50). <<

[55] *Biografías*, pp. 116-117, § 29-30; pp. 160-161, § 22; pp.

198-199, § 38 (textos); Meinsma, pp. 419-450 (amplio estudio). <<

[56] Ep 68, p. 299. <<

[57] Freudenthal, 1899, pp. 147-148, § 53 (texto). <<

[58] Freudenthal, 1899, p. 200, § 16. <<

[59] E, 4/35, esc.; 4/37, esc. 1 y 2; 4/c. 12 y 14; TTP, pp. 47,64,73 ss, 191. <<

[60] En nuestra bibliografía se recogen algunos de los numerosísimos estudios sobre el tema: Bretón, Garrido, Kraus, Laplanche, Malet, Meyer, Mirri, Strauss (1930), etc. <<

[61] Recogemos aquí la idea central de nuestros estudios citados en la *Bibliografía*, expuesta, desde un punto de vista más general en: *Spinoza*, Edic. del Orto, Madrid, 1995, 2000r, pp. 13-19. <<

[62] Puede verse una síntesis en A. Domínguez (n.º 48), pp. 9-22. <<

[63] Sobre el cambio aludido: A. Domínguez, «Spinozistas portugueses y el Seminario Spinoza», en Luis Machado de Abreu (coord.), *Sob o olhar de Spinoza* (Actas de Congreso), Universidade de Aveiro, Dpto. de Línguas e Culturas, 1999, pp. 9-16; «Bibliografía en español sobre Spinoza», *Cuadernos del Seminario Spinoza* 12, Ciudad Real, 2002, 26 pp. <<

[64] R. Misrahi, ed. TTP (n.º 22), p. 1457/p. 634,1. <<

[65] Puede cotejarse con el «glosario» de Moreau, p. 793. <<

[66] Este «Boletín bibliográfico» (n.º 6) contiene, en cada número, información de congresos y otras actividades, recensión, de muy diversa amplitud, y simple reseña de estudios, clasificados por el año de su aparición. Imprescindible por su calidad y amplitud. <<

[67] Sobre este primer volumen de una edición/traducción

completa de las obras (n.º 26) puede verse nuestra reseña: *Boletín* (n.º 12), 3, pp. 409-413. <<

[68] Sobre las traducciones de Reus (n.º 27) y de Vargas / Zozaya (n.º 28) puede verse la reseña de Javier Espinosa, «Las primeras traducciones de Spinoza y sus fuentes», en A. Domínguez (n.º 48), pp. 263-268. Añadamos que la de Reus ha sido recogida en las de: Buenos Aires, Ateneo, 1950; Salamanca, Sígueme, 1976; México, Porrúa, 1981. La de Vargas / Zozaya en las de: Buenos Aires, Lautaro, 1946; Barcelona, Orbis, 1985; y también en la edición de *Obras completas*, ed. Abr. J. Weiss, Buenos Aires, Acervo Cultural, 5 vol., 1977; sobre ésta puede verse nuestra reseña en: *Revista de Filosofía*, Madrid, 9 (1986), pp. 113-124. Debemos señalar, en fin, que no hemos mencionado aquí las versiones de E. Tierno (Madrid, Tecnos, 1966) y de J. Bergua (Madrid, Clásicos Bergua, 1966), porque, para este tratado, son parciales. <<

[69] Estas *Biografías* (n.º 50) contienen la traducción directa del «Prefacio» completo a las *Opera posthuma*, selección biográfica de Bayle y Kortholt, biografías de Colerus y Lucas, acta notarial con el catálogo de la «Biblioteca de Spinoza», y otras noticias sobre la familia, la vida y la obra del filósofo, todo ello precedido de una introducción y seguido de numerosas notas y de un índice analítico de conceptos y de nombres propios. <<

[70] Los textos de Freudenthal (n.º 55) han sido reeditados, de forma más breve, por C. Gebhardt bajo el título *Lebensbeschreibungen und Dokumente* (Hamburg, Meiner, 1914) y ahora puestos al día, con numerosas adiciones, especialmente en lo relativo a noticias sobre Spinoza y su familia, por M. Walther (*Ib.*, 1998,329 pp.). <<

[•01] Citamos los libros por orden alfabético e incluimos también las citas indirectas, es decir, las dadas por nosotros

en nota, respondiendo a claras alusiones del autor. El signo (n) indica «nota» de Spinoza. <<

[•02] Ver *Paralipómenos.* <<

[•03] El número remite a la página de Gebhardt; seguido de «n» (132n) se refiere a las notas de Spinoza. <<

Notas

[01] Citamos página y línea [/] de la edición de Gebhardt (núm. 13). El número arábigo, en serie única, se refiere a nuestras notas y el asterisco (*) indica las notas de Spinoza (ver «Siglas y formas de citar», p. 57,3, b y «Tabla de notas marginales», en p. 425). <<

[1] Sobre el concepto de superstición como falsa religión (pp. 5-7), cuya raíz es la fluctuación entre la esperanza y el miedo: E 1/ap [c], 3/50e. <<

[2] *Historiarum libri*, V, 3,17 y 4,1. Spinoza tenía en su biblioteca un ejemplar de esta obra (*Biografías*, p. 218,141.º). <<

[3] *Ib.*, VII, 7,6-8. <<

[4] *Ib.*, IV, 10,7. <<

[5] La frase impresa en cursiva expresa una idea central del TTP (v. «Introducción», § 4) y parece estar tomada de: Tácito, *Anales*, I, 72. De hecho, Spinoza poseía dos ediciones de sus obras, ambas en Amsterdam: la de J. Lipsio y la de Boxhorn (*Biografías*, pp. 204,4.º; 219,157.º). <<

[6] Una de las mejores pruebas de que este tratado, profundamente retórico en su estilo y su desarrollo (Akkerman, n.º 30), está muy bien construido, es que en un momento preciso de cada capítulo se suelen indicar sus temas principales. De acuerdo con el párrafo anterior, el esquema de este bellísimo «Prefacio» sería el siguiente: 1) Dado que la falsa religión surge del miedo, los monarcas tienden a servirse

de ella para dominar al pueblo; 2) y eso mismo hacen los eclesiásticos, ya que la utilizan para su medro personal y para sembrar la discordia entre sectas; 3) a fin de poner remedio a esta situación, Spinoza analizará la raíz de los prejuicios acerca de la religión (1.ª parte) y acerca del poder del Estado (2.ª parte), estableciendo la tesis de que la libertad individual es esencial a ambos; 4) conclusión. <<

[7] Spinoza se está refiriendo a la religión cristiana (p. 8/1 ss.), esencialmente interior (cfr. cap. V, pp. 69-73 y cap. XIX). <<

[8] El texto apunta, por un lado, a judíos como Maimónides («aristotélicos…»; ver nota 20, etc.) y, por otro, a la doctrina católica de la inspiración (*Conc. Tridentino*, ses. IV). <<

[9] En los cinco párrafos anteriores (pp. 7/21-9/25), Spinoza contrapone («en la Iglesia y en la Corte») la libertad política del gobierno de Jan de Witt a las persecuciones religiosas, surgidas de subordinar la fe interior y las obras al triunfo exterior y las disputas teóricas. Es el problema del tratado. <<

[10] Tanto las traducciones españolas como las francesas (Appuhn y M. Francés) han dejado escapar esta expresión: «de ella», «tota eius rerumque…». <<

[11] Spinoza distingue claramente dos partes en el tratado: la primera, preferentemente teológica y la segunda, política. <<

[12] Esta última expresión (cfr. p. 247/21) se halla en Tácito, *Historiae*, I, 1. En su breve síntesis del tratado (p. 9/26), Spinoza ha aludido, de forma explícita, al tema central de cada capítulo, excepto de los caps. 8-11, de los que sólo menciona la doble conclusión: negativa en lo material («reliquias del pasado») y positiva en el significado («palabra de Dios»), y de los caps. 4 y 5,14 y 15, cuyos temas aparecen en ambos casos unificados. Ha puesto de relieve, en cambio, el relativo a los milagros (cap. 6), a fin de excluir la necesidad

de lo sobrenatural, y los dos sobre el poder del Estado, absoluto en teoría (cap. 16) y limitado en la práctica (caps. 17-18). La conclusión de ambas partes es la misma: libertad de conciencia (1.ª parte) y de expresión (2.ª parte). <<

[13] Spinoza escribe sobre religión, pero como filósofo (cap. 15); sobre política, pero como ciudadano respetuoso con el orden establecido (KV, II, 26, § 10; TIE, § 17). <<

[n1] Cuando la tercera radical de las palabras es una de las llamadas quiescentes, se suele omitir y, en su lugar, repetir la segunda letra del tema. Y así, por ejemplo, de *kilah*, omitiendo la *he* quiescente, se forma *kolel* y de ésta *kol* y de *nibba* se forma *nobeb* y de ésta *nib sepataim, habla o discurso*; y así también, de *baza* se forma *bazaz o buz (shagag, shug, misgèh* de *shagah; hamam* de *hamah; belial, balal* de *balah*). Por eso, R. Salomón Raschi ha interpretado muy bien esta palabra: *nibba*[14]*;* pero la entiende mal Ibn Ezra[15], porque no conoce con tanta precisión la lengua hebrea. Hay que señalar, además, que este nombre: *nebuah* (profecía) es universal y abarca todas las formas de profetizar, mientras que los otros nombres son más específicos y se refieren primariamente a ésta o a aquella forma de profetizar, lo cual es cosa conocida, según creo, por los expertos. <<

[14] R. Salomón Ben Isaac (1040-1105), llamado también *Raschi, y en* el s. XVII, por error, *Jarchi, es* el mejor comentarista judío de la Edad Media. Spinoza alude a su comentario a *Éxodo*, 7, 1. Señalemos que en esta nota, hemos corregido a partir de Moreau (n.º 26) la transcripción o la traducción de términos hebreos que en nuestra primera edición se fundaban en Gebhardt (n.º 20). No obstante, hemos mantenido *nibba*, también en su segunda mención, en vez de *nabí*. <<

[15] Los comentarios de Abraham ibn Ezra (1092-1167) al

Antiguo Testamento (*Base de respeto y secreto de la Ley*, en hebreo, 1158: cfr. L. Dujovne, II, pp. 85-90), así como los de Raschi, David Kimhi (1160-1235) y Juan Gerson están incluidos en la edición hebrea de J. Buxtorf (1564-1629), que él tenía en su Biblioteca (1.º), encuadernada con su propio comentario o *Tiberias*, así como también su gramática hebrea (91.º). Spinoza poseía, además, la edición trilingüe —griega, aramea y latina— del Nuevo Tesamento por Tremellius (2.º), la traducción española del Antiguo Testamento llamada *Biblia de Ferrara* (11.º), de la que existe ahora una hermosa edición (Madrid, Biblioteca Castro, 1996), así como las traducciones latinas de ambos Testamentos por Sáncte Pagnini (18.º) y por I. Tremellius —Fr. Junius— Teodoro de Beza (29.º) (cfr. *Biografías*, p. 203-213). A ello hay que añadir diccionarios, gramáticas, concordancias y comentarios. Para el Nuevo Testamento v. nota a p. 151/3. <<

[16] El párrafo anterior es la introducción a los caps. I y II, que forman una unidad. En el primero se demuestra que: 1) el conocimiento natural también es divino; 2) la profecía se funda en signos materiales y, por tanto, en la imaginación; 3) y no en algún género de inspiración del Espíritu Santo; 4) de donde se sigue que el conocimiento profético («revelado») no es superior en certeza al natural, sino más bien al revés (ver cap. 2, pp. 30-32). <<

[n2] Es decir, intérpretes de Dios. Pues intérprete de Dios es aquel que interpreta los decretos de Dios, a él revelados, para otros, a los que no les fueron revelados y que sólo los aceptan en virtud de la autoridad del profeta y de la fe que le otorgan. Porque, si los hombres que escuchan a los profetas, se hicieran profetas, como se hacen filósofos los que escuchan a los filósofos, el profeta no sería el intérprete de los decretos divinos, puesto que sus oyentes no se apoyarían en el

testimonio y autoridad del mismo profeta, sino que se apoyarían, como éste, en la misma revelación divina y en el testimonio interno. Y por eso también, las potestades supremas son intérpretes del derecho de su Estado, porque las leyes, por ellas dictadas, son defendidas por la sola autoridad de esas potestades y sólo se apoyan en su testimonio. <<

[17] Spinoza es voluntariamente ambiguo, al poner en relación la profecía o revelación con el conocimiento natural; pero, al fin, la certeza es superior en el segundo, al menos, cuando éste es de orden intelectual (p. 16/14-18; pp. 30-32, etc.). <<

[18] De acuerdo con su doctrina sobre la pluralidad de autores de los textos bíblicos (caps. VIII-XI) y con el mismo término *biblia* (plural griego), Spinoza suele hablar de la Biblia en plural: sagrados volúmenes, libros, escrituras. <<

[19] Spinoza traduce literalmente por «tegmen» el hebreo «kapporeth», que los LXX, la Vulgata y las biblias modernas llaman «propiciatorio». <<

[20] Quizá se aluda a: Maimónides, II, cap. 33, p. 341 s. Pero Maimónides supone que Dios habló realmente, aunque sólo se dirigió a Moisés; por eso, el pueblo oyó su voz «sin distinguir las palabras». <<

[21] *Éxodo*, 20,2-17, *Deuteronomio*, 5,6-21; cfr. *infra*, p. 123. <<

[22] El empleo del término *persona*, poco caro a Spinoza (CM, II, 8, p. 264; Ep 12 A), pudiera encubrir una crítica a la idea de la revelación por Cristo, por ser una creatura (p. 18/35 s.; cfr. Ep 73, p. 309; 75, pp. 315-316, etc.; KV, I, 9). Sobre la teoría del lenguaje aquí esbozada ver nuestro estudio (n.º 46, pp. 301-313) y comparar con la de P. Balling (*La luz sobre el candelabro*), § 19 y §§ 1,8-9,16-18que se apoya en Spinoza (KV, II, 24, §§ 9-13). <<

[23] Cfr. *Éxodo*, 33,23. <<

[24] Cfr. p. 40 y nota 316. <<

[25] Cfr. *Números*, 22,31. <<

[26] Cfr. Maimónides, II, 42. <<

[27] Cfr. *Jueces*, 13,17-21 (Manué); *Génesis*, 22,11-19 (Abraham). <<

[28] Cfr. *Génesis*, 37,5-11. <<

[29] *Cfr. Josué*, 5,13-15. <<

[30] En contra de lo que dicen varios traductores de Spinoza (que Moisés conoció a Dios), éste interpreta correctamente el texto hebreo en sentido inverso; pero cfr. pp. 20/21 y 21/20. <<

[31] Cfr. p. 17/9 ss. <<

[32] Spinoza da a Cristo un estatuto voluntariamente ambiguo: su naturaleza es superior a la humana; mas no por eso es divina, como pretenden «algunas iglesias» (Ep 73,308; cfr. Ep 43,76,78; E 4/68e). Puede cotejarse con la opinión de sus amigos en textos de fácil acceso: Jarig Jelles: «Prefacio» a OP, trad. en *Biografías*, pp. 54-67, § 27-53; Pieter Balling, *La luz sobre el candelabro*, trad. en KV, pp. 177-191, espec. § 8-11,16-21. <<

[33] Acerca de nuestra traducción de los distintos términos que Spinoza analiza a continuación sin mantener siempre las fronteras entre ellos: cfr. «Introducción», § 5. <<

[34] Cfr. *Génesis*, 6,1-4. <<

[35] Cfr. *Génesis*, 41,38-39. <<

[36] Cfr. *Daniel*, 4,5. <<

[37] Cfr. *Jueces*, 6,34 y 15,14. <<

[38] Cfr. *1 Samuel*, 16,14 ss. <<

[39] Cfr. *Génesis*, 2,7. <<

[40] *Ibidem: Salmos*, 33,6. <<

[41] Spinoza se refiere aquí al tema clásico de la inspiración profética. A ese fin ha hecho los análisis precedentes: significado de *ruagh* (p. 21/26 ss.) y de la relación de las cosas con Dios en la Biblia (p. 23/7 s.), diversos sentidos de la expresión *espíritu de Dios* (pp. 24-27) y su aplicación antropomórfica a Dios (p. 25/25 s.). La conclusión es que el Dios bíblico es antropomórfico, porque es producto de la imaginación profética (p. 28/26-29) y que la inspiración profética hay que entenderla en sentido natural, es decir, como participación especial de la sabiduría de Dios. <<

[n3] Aunque algunos hombres posean ciertas cualidades que la naturaleza no ha concedido a otros, no se dice que superen la naturaleza humana, a menos que sea algo tan singular que no pueda ser percibido a partir de la definición de la naturaleza humana. Por ejemplo, una talla de gigante es rara, pero es humana. Son poquísimos, también, los que pueden improvisar versos, pero es humano (e incluso hay quienes los hacen con facilidad); como hay quien, con los ojos abiertos, imagina las cosas con tal viveza como si las tuviera presentes. En cambio, si hubiera alguien que tuviera otro medio de percibirlas y otros fundamentos de conocimiento, ése superaría sin duda los límites de la naturaleza humana. <<

[42] Cfr. p. 15/21 s. (el vulgo). <<

[43] Cfr. pp. 9/23 ss.; 10/19-22; 16/31 ss.; 17/6 ss.; 20/30 ss. <<

[44] No obstante, Spinoza estudiará las causas de los documentos «proféticos», tanto en su sentido material de textos escritos (caps. VIII-XI) como en su sentido espiritual de doctrina de salvación (caps. XII-XV). <<

[45] Los pasajes aludidos son: *1 Reyes*, 22,19 (Miqueas); *Daniel*, 7,9; *Ezequiel*, 1, 26 s.; *Mateo*, 3, 16 y *Marcos*, 1, 10 (discípulos); *Hechos, 2,* 3 s. (apóstoles); *Hechos*, 9,3 (Pablo). <<

[46] Yendo más allá de lo antes indicado (pp. 28-29) y en abierta oposición a Maimónides, II, 36-38, Spinoza expresa francamente su opinión sobre la naturaleza del conocimiento profético: no es (también) intelectual, sino sólo imaginativo (cfr. pp. 31/27 ss., 42/26 ss.). <<

[47] Cfr. *1 Reyes*, 5,9-11. <<

[48] Cfr. *Génesis*, 16, 7-13. En sentido contrario, Maimónides, II, 42, p. 360. <<

[49] Este capítulo tiene, pues, dos partes, que se corresponden con las dos ideas expuestas en el anterior: 1) la certeza de los profetas es inferior a la del conocimiento natural y su estilo varía según el temperamento de cada uno y, por tanto, según los medios o signos en los que aquélla se apoya; 2) los profetas ignoran muchas cosas de carácter teórico o «especulativo» y sus profecías están adaptadas al fin «práctico» o «moral» que les mueve a ellos y a sus oyentes. <<

[50] *Éxodo*, 3,12. <<

[51] Cfr. *2 Reyes*, 20,8. <<

[52] Cfr. *1 Samuel*, 25,14-44. <<

[53] Cfr. *1 Reyes*, 22,1-39. <<

[54] Cfr. Maimónides, II, 48, p. 374. <<

[55] Cfr. *Jeremías*, caps. 19 y 21. <<

[56] Cfr. Maimónides, II, 36, p. 347: «los profetas, en momentos de tristeza, cólera u otras pasiones semejantes, se abstienen de profetizar». <<

[57] Cfr. *Isaías*, 6,14; *Ezequiel*, 1,4-6. <<

[58] Cfr. *Daniel*, 8,15-18 y 27. <<

[59] Cfr. *2 Reyes*, 2,1-3,15-18. <<

[60] Manifiesta exageración, que debe ser interpretada, dentro del contexto de la absoluta veracidad de la Escritura (*supra*, p. 8/10 ss.), como creencia popular, de inspiración farisaica, rechazada por Spinoza (cfr. pp. 136/18 ss.; 147/32 ss.; 172/6 ss.). <<

[61] Según Spinoza, no es autógrafo: cfr. p. 124/20 ss. <<

[62] Cfr. *2 Reyes*, 20,8-11; *Isaías*, 38,7-8. <<

[63] Texto tomado de Terencio, *Heautontimorumenos*, 77; cfr. Ep 13, p. 51; 74, p. 310. <<

[64] Cfr. *Génesis*, 6,13-17. <<

[65] Cfr. *Génesis*, 3,8 ss. <<

[66] Cfr. Génesis, 4,9. <<

[67] *Génesis*, 18,21. <<

[68] Cfr. *Éxodo*, 3,14; Maimónides, 1,63, p. 180: «el nombre *Yab* indicativo de la existencia eterna». Pero Maimónides añade que ahí va implícita la necesidad de dicha existencia: «*el Ser que es el Ser, o* sea, *el Ente necesario*» (p. 179; *idem*, p. 180). <<

[69] Es decir, *Éxodo*, 20,4-5. <<

[70] *Éxodo*, 33,20. <<

[71] Cfr. Maimónides, III, 32, pp. 469-474. Bajo la apariencia de un símil común (niñez del pueblo judío en el desierto), se esconden dos visiones divergentes: Spinoza dice que Moisés coaccionó e incluso aterró a los judíos con sus leyes; Maimónides alaba a Dios, porque, «como es inviable el cambio subitáneo» (p. 470) en un pueblo habituado a la idolatría egipcia, lo «hizo desviarse del camino recto» (p. 471) hacia la tierra prometida, a fin de que, «en el desierto», se

produjera ese cambio, de forma natural y paulatina, «por medio de Moisés» (p. 472); cfr. *Gálatas*, 3,4. <<

[72] Cfr. *Jonás*, 1,2 ss. <<

[73] Es decir, *Eclesiastés*, 2. <<

[74] No se trata del profeta Ananías (*supra*, p. 32/5 s.), contemporáneo de *Jeremías*, 28,1 ss. Se ha pensado en Ananías ben Ezequías, sumo sacerdote, contemporáneo de S. Pablo y acusador suyo (cfr. *Hechos*, 23,2 ss.; 24,1 ss.); cfr. nota 250. Las dificultades se refieren a: *Ezequiel*, 44,20 y 31. <<

[75] Cfr. Josefo, *Antiquitates judaicae*, 1,2,2. <<

[76] Cfr. caps. XIII-XIV. <<

[77] Cfr. *1 Reyes*, 22,19 ss. <<

[78] El paralelismo entre Cristo y Moisés, los apóstoles y los profetas, Pablo y Salomón, insinúa, desde el primer momento, la equiparación esencial entre *Nuevo y Antiguo Testamento*, cristianismo y judaísmo. <<

[79] En estas líneas Spinoza explícita la conclusión teórica, implícita en estos dos capítulos, a saber, que, si la profecía no es ciencia, tampoco la teología es filosofía (cap. 15), y anuncia el tema del capítulo siguiente. <<

[80] Sobre la oposición aquí establecida: E 5/27, 5/32, 5/42 (felicidad); E 3/ap 30,4/58e (gloria o vana gloria). <<

[81] *Supra*, p. 41/4-14. <<

[82] A pesar de lo aquí prometido, el orden de este capítulo no está tan claro como el de otros. Sugerimos el siguiente: 1) de los conceptos de felicidad y de Estado se deduce que ningún pueblo ni, por tanto, el hebreo posee un entendimiento ni una virtud y felicidad superiores a los demás, pero sí un Estado propio; 2) de hecho, la misma Escritura reconoce que también otros pueblos tenían sus propios profetas y Estados; 3) se refuta la tesis contraria de los

fariseos, según la cual la elección del pueblo hebreo sería exclusiva y eterna. <<

[83] Spinoza puede referirse a obras ya publicadas, por ejemplo: CM, II, cap. 8-11, o a obras todavía no publicadas, pero ya redactadas e incluso conocidas de muchos: E, I, 15-17,32-36; KV, I, caps. 3-6, etc. Cfr. nota 103. <<

[84] Cfr. CM, I, cap. 3 (contingente-necesario, posible-imposible); KV, I, cap. 6 (predestinación); E, II, 44; *infra*, p. 189. <<

[85] Spinoza podría criticar de algún modo la doctrina de la doble elección, una universal y eterna, otra particular (en principio, judía, pero extensiva finalmente a todos) y temporal, sostenida en el libro de Isaac de la Peyrère, *Praeadamitae*, 1655, que él tenía en su biblioteca (*Biografías*, p. 209,52.º); cfr. Moreau, p. 718, notas 12 y 14. <<

[86] La distinción entre bienes internos (virtud) y externos (fortuna) es esencial en este tratado. A ella se añadirá otra, sugerida aquí con «entender por las primeras causas» y «dominar las pasiones», e implícita en aquéllos, a saber, practicar la virtud guiado por la razón como conocimiento verdadero o tan sólo por la fe y la obediencia (caps. 13-14). <<

[n4] En *Génesis*, 15 se cuenta que Dios dijo a Abraham que él era su defensor y que le daría una muy amplia recompensa. A lo cual, Abraham le replicó que a él ya no le quedaba gran cosa que esperar, puesto que era de avanzada edad y carecía de hijos. <<

[n5] Que, para la vida eterna, no basta observar los preceptos del *Antiguo Testamento*, consta por *Marcos*, 10,21. <<

[87] La intención de Spinoza, al elegir los dos personajes, Abraham (antes de fundar la nación hebrea, p. 49/4) y Malaquías (tras la reconstrucción del Templo, hacia 515), es

probar su tesis de que la elección de Dios sólo era temporal, como el Estado judío (pp. 48/7,49/29,50/1-2: «ratione imperii et de illo solo tempore…»). <<

[88] A partir de la idea de Dios (p. 45/31 ss.), Spinoza ha deducido la noción de elección divina natural (p. 46/16 s.), y a partir de su idea del hombre (p. 46/27 ss.), ha demostrado que la diferencia entre las naciones es puramente histórica y social (p. 47/26 s.). De donde se sigue que la elección de los judíos, en lo que tiene de exclusiva, se reduce a su particular organización como Estado (pp. 47/27-31; 48/24-27; cfr. caps. XII-XVIII). <<

[89] Los argumentos bíblicos de Spinoza son teóricos e históricos. Los primeros (*Malaquías, Salmos, Pablo*…) prueban que Dios es universal; los segundos comprueban que, de hecho, otras naciones tuvieron profetas, etc. <<

[90] *Números*, 24,16. <<

[91] Cfr. *Números*, 24,17. <<

[92] *Números*, 24,13. <<

[93] La contumacia, que es aquí la causa de la ley, es, en otro lugar, la consecuencia (cfr. p. 217/13-35). <<

[94] Para la opinión de Spinoza sobre España: Ep 76, 318-322 (duque de Alba, señor de Châtillon, Judas el fiel); TP, 7, § 14 (Antonio Pérez y los consejeros del monarca); § 31 (Fernando el Católico en Aragón, Felipe II en las Provincias Unidas, etc.). Sobre la complejísima situación de los judíos en España y Portugal, después de su expulsión por los Reyes Católicos, puede verse Révah (n.º 91): «L'évolution du probléme marrane en Espagne et au Portugal» (pp. 31-41), donde sostiene que la conciencia marrana estaría ya formada cuando Portugal fue anexionado a España (1580), es decir, en el momento en que comenzó la emigración de judíos a

Amsterdam (Méchoulan, n.º 77, pp. 11-26). <<

[95] Cfr. Ep 33, p. 178/24 ss. El tema era de máxima actualidad, ya que H. Oldenburg dice a Spinoza: «in omnium ore hic est rumor de israelitarum, per plus quam bis mille annos dispersorum, reditu in Patriam». <<

[96] Cfr. *supra*, nota 84. Tras la concesión de Spinoza «ad usum vitae» (pragmatismo teórico), que pudiera parecer una cesión a la imaginación frente a la razón (E, II, 44 cor. 1 y 2), hay dos razones teóricas: *a*) no conocemos la concatenación de todas las cosas (cfr. Ep 32,1665, pp. 169-71); *b*) ese conocimiento (que eliminaría *ipso facto* los posibles y, con ellos, las leyes positivas, que dependen del arbitrio humano), no nos puede valer, en absoluto, porque las cosas hay que definirlas por sus causas próximas (cfr. IE, pp. 386/12 s.; 387/12-19) y no por algo general (cfr. E, II, 44, cor. 2, dem.). <<

[97] Cfr. *Romanos*, 3,20. <<

[98] La contraposición entre ley divina, relativa al conocimiento y amor de Dios, y ley humana, relativa a otros bienes concretos, es paralela a la antes señalada (nota 86). <<

[99] Cfr. PPC, «Introducción» (de Spinoza), pp. 146-149; TIE, § 78-80; Descartes, *Discurso del método*, trad. en Alianza Editorial, 1990, p. 98 (el mismo criterio de la idea clara y distinta se funda en ella); *Meditationes*, V: trad. en Espasa Calpe, 1980, p. 165 (toda certeza y verdad de la ciencia depende tan sólo del conocimiento del verdadero Dios). <<

[100] También esta distinción entre el conocimiento y amor «intelectual» de Dios, obtenido por «la pura mente», y el miedo al castigo, propio del «hombre carnal», viene a ser más o menos paralela a la de felicidad y gloria (nota 80) y a la de ley divina natural y ley positiva (nota 98). <<

[101] Posible alusión crítica al poder de los sacramentos como signos o representaciones (*repraesentamina*), cuya eficacia sobrenatural sólo depende de la voluntad de quien los ha instituido (cap. 5, p. 76). <<

[102] El esquema de este capítulo está, pues, claro: 1) Ley divina natural y ley humana; 2) Dios no actúa como un príncipe o legislador; 3) la luz natural del entendimiento es la virtud suprema. <<

[103] Spinoza expone la misma idea, con el mismo ejemplo del triángulo, en: CM, 1,3, p. 243/15-23 (texto holandés); II, 9, p. 266/22-32; cfr., *supra*, p. 46. <<

[104] Cfr. *Génesis*, 2,16-17 y 3,6-7; Ep 19, pp. 88/5-94/7; E 4/68e; TP, 2, § 6. <<

[105] Cfr. *supra*, p. 21/4-30. En ambos pasajes, Spinoza parece asociar a Cristo con un ángel o «voz aérea». Véase, además, p. 18, nota 23; p. 54/24 s.: «Deus… Christum suum misit»; p. 65/4 s.: «vicem Dei gessit» (Christus). <<

[106] La idea de parábola es un criterio general de interpretación al que acude Spinoza: *supra*, 28/26 s., 43/13 s., 65/6 ss.; cfr. Ep 19, pp. 92-93. <<

[02] Hebraísmo. Quien tiene una cosa o la contiene en su naturaleza, se dice su señor. Y así, el ave se llama en hebreo señor de las alas, porque tiene alas; el inteligente se llama señor del entendimiento, porque tiene inteligencia. <<

[03] Hebraísmo que no significa otra cosa que vida. <<

[04] Mezima significa, propiamente, pensamiento, deliberación y vigilancia. <<

[107] Spinoza poseía dos excelentes traducciones latinas del *Nuevo Testamento*: la de Tremellius a partir de la versión siríaca o aramea (*Biografías*, p. 204, 2.º; cfr. p. 151n) y la de Teodoro de Beza a partir del griego (*Ib.*, p. 207,29.º). <<

[108] El problema aquí apuntado había sido ya el objeto central del debate entre W. van Blijenbergh y Spinoza (Ep 18-24 y 27), suscitado por su comentario a Descartes. Y lo será de nuevo con Velthuysen, Boxel y Tschirnahus, y, sobre todo, con su amigo Oldenburg, en relación al TTP y a la *Ética* aún inédita. <<

[109] En este capítulo se tratan los dos últimos puntos de los cuatro anunciados en el anterior: 1) Las ceremonias no tienen por objetivo la virtud, sino la seguridad del Estado; 2) las historias no facilitan el conocimiento a los sabios, sino la obediencia al vulgo. <<

[05] Es una expresión para significar la percepción. <<

[110] Efectivamente, Spinoza confirma primero su opinión por la Escritura (pp. 69/24-73/12) y la prueba después por la razón (pp. 73/8-76/26). <<

[06] Hebraísmo con el que se significa el tiempo de la muerte: *ser agregado a sus pueblos* significa morir (ver *Génesis*, 49,29 y 33)[112]. <<

[07] Significa *disfrutar honestamente*, como en holandés «met Godt en met eere»: «con Dios y con honor». <<

[08] Significa mantener el Estado, cual a un caballo con el freno. <<

[111] En 71/8 Gebhardt escribe «vidit et praedicat»; Moreau señala (p. 41) la errata de «praedicat» y escribe «vidit et praedicit». Pero, como «vidit» no concuerda con «praedicit», leemos «videt». <<

[112] Spinoza traduce *Isaías, 58,* 8 así: «et gloria Dei te aggregabit» (p. 71/18-19), sin indicar a quién se agrega. El sentido del texto hebreo, como el mismo Spinoza dice más abajo (p. 71/25-26), es que la gloria de Dios será el premio después de la muerte (traducciones de Isaías). Traducimos,

pues, literalmente, suponiendo una posible doble referencia de «agregar»: «al pueblo» (nota de Spinoza), «a ella» (traducción de Gebhardt y, aunque en sentido inverso, de Moreau: «se joindra á toi». La *Biblia de Ferrara* decía: «honra de Adonay te apañara»). <<

[113] Cfr. *Jer*. 9, 23-25. Puesto que el mismo Spinoza indica claramente que no es una cita literal, hemos omitido la cursiva. <<

[114] Cfr. *supra*, p. 49 y nota 87. <<

[115] Spinoza adelanta su concepción de la sociedad y del Estado para situar, después, dentro de ese marco teórico, el Estado hebreo y el tema concreto de las ceremonias; cfr. cap. XVI (Estado), XVII-XVIII (Estado hebreo) y XIX (culto externo); E 4/18e[c], 4/35e, 4/37e2; TP, 2, § 5. <<

[116] Cfr. Séneca, *Troyanas*, acto II, 258-259. Spinoza poseía una edición de las tragedias: *Tragediae*, Basilea (1541), aparte de dos versiones de las *Cartas* (en latín y en holandés) (*Biografías*, pp. 214-218,103.º, 126.º, 135.º). <<

[117] Sin dar sus nombres, Spinoza ha distinguido con precisión las tres formas clásicas de gobierno (democracia, aristocracia y monarquía) y ha dejado ya claras sus preferencias por la democracia, ya que las otras dos exigen algo excepcional; cfr. caps. XVII y XVIII, espec. pp. 203-204. <<

[118] Cfr. *Levítico*, cap. 19 (leyes sobre la santidad) y 23 (leyes sobre las fiestas), etc. <<

[119] Apuntan aquí dos críticas a la doctrina católica de los sacramentos: quizá no fueron instituidos por Cristo, son simples signos externos de la Iglesia. <<

[120] Cfr. cap. 16, p. 200. Esta actitud y los debates que ella suscitó desde 1654 en Holanda y, en concreto, entre J. B.

Stouppe (1673) y Jean Brun (1675), ha sido estudiada por Gebhardt (V, pp. 34-36) y resumida por Moreau (pp. 727-728, nota 29). <<

[121] Como es frecuente en el TTP, que fue presentado por su autor como una obra filosófica (p. 12), también aquí se hacen ciertas consideraciones teóricas antes de entrar en la prueba histórica. <<

[122] Esta distinción entre experiencia o imaginación y deducción o razón, hecha desde una óptica racionalista, es capital en esta obra («Introducción», § 5), porque lo es en el sistema: KV, II, 1-3; TIE, § 18-29, § 84-87; E 2/40-44. <<

[123] Spinoza llama, en todo este contexto, experiencia, lo que llamó imaginación en los dos primeros capítulos (cfr. *supra*, p. 16, nota 19, y p. 29, nota 50, etc.). Allí analizó su valor teórico, aquí demuestra su necesidad en orden a la obediencia. Más tarde explicará su utilidad y suficiencia para la práctica de la justicia y la caridad (pp. 172/18 s.; 175/12-178/9). <<

[124] Bruto (ignorante) —sabio, impío— piadoso. El último concepto queda implícitamente explicado: es piadoso (aparte del sabio) quien sólo conoce a Dios por la fe en las historias y vive de acuerdo con su fe (cfr. caps. XIII-XIV); cfr. nota 127. <<

[125] Cfr. *Génesis*, 26,12 s. (Isaac); *2 Samuel*, 16,20 s. (Aquitofel y Absalón); *1 Reyes, 12-2 Reyes, 17, y 2 Paralipómenos*, 10 y ss. (Judá e Israel). <<

[09] Adviértase que los judíos creían que Dios había dado siete preceptos a Noé y sólo a ellos estaban obligadas todas las naciones; que sólo a la nación hebrea le había dado, además, otros muchos para hacerla más feliz que las demás. <<

[126] Cfr. CM, 265/33; Ep 42 (de Velthuysen), p. 218/25. <<

[127] Acerca del sentido de esta expresión final ha habido un largo debate (síntesis en Moreau, pp. 729-730, nota 40) entre Joël, Cohén, Strauss y Gebhardt, en buena parte debido a que existen cuatro versiones hebreas de esta partícula, cuyo sentido es, en dos de ellas, negativo intensivo («ni tampoco») y, en otras dos, adversativo («mas no»). Ahora bien, aunque hoy los expertos prefieren las segundas, Spinoza adoptó una de las primeras: *velo* en hebreo, *ni* en latín. Y a esa lectura responde su crítica de Maimónides, que, por eso, tiene el mismo sentido que la hecha a Shem Tob. Según éstos, aunque uno (Aristóteles) haga el bien, si no lo hace por fe, no es ni piadoso ni tampoco sabio. Según Spinoza, en cambio, si lo hace por fe, será piadoso; y, si por auténtica convicción, será sabio y, por tanto, también virtuoso y feliz, es decir, «piadoso» en el sentido más auténtico de la palabra «pietas» (cfr. nota 124; E 4/37e1; 5/41); cfr. A. Domínguez (n. 49), pp. 109-117 («*Religio* et *pietas* dans l'œuvre de Spinoza»). <<

[128] Texto tomado de: Maimónides, *Mischneh Torah* (Repetición de la ley), 8,11 (reed. Jerusalén, 1955/6, p. 691). <<

[129] Cfr. R. Joseph Shem Tob, *Kebob Elohim*, Ferrara, 1556 (reedición, Tel Aviv, 1965/6). <<

[130] La crítica, que acaba de ser dirigida contra Maimónides y Shem Tob, vale *a fortiori* contra Alfakar (p. 181/32) y, en general, contra los teólogos y los fariseos; cfr. E 4/73e en relación a *1 Cor.* 13,4-7; y comparar con las opiniones de dos amigos de Spinoza: Jarig Jelles en su célebre «Prefacio» a las OP (en *Biografías*, pp. 49-73, §§ 13-78) y P. Balling, en *Luz sobre el candelabro* (en KV, n.º 29, pp. 178-191), espec. §§ 7-15. <<

[131] El esquema del capítulo es claro: 1) tras una introducción en la que recuerda la opinión vulgar sobre los

milagros, Spinoza trata los cuatro puntos aquí anunciados; 2) los milagros, como obras sobrenaturales, no existen; 3) los milagros no prueban la existencia de Dios; 4) por milagro la Escritura entiende las obras necesarias de la naturaleza; 5) los textos de la Escritura sobre los milagros hay que interpretarlos según el método hermenéutico, pero teniendo en cuenta la doctrina anterior. <<

[132] Cfr. *supra*, p. 62/27 ss. <<

[010] Adviértase que por naturaleza no entiendo aquí tan sólo la materia y sus afecciones, sino otras infinitas cosas, aparte de la materia. <<

[133] Cfr. CM, I, 1, p. 234/2 s.; II, 7, p. 267/21 s.; 12, p. 276/33 s.; E 1/ap. [a-d], 3/pref. [b]; E 2/18e (memoria y sorpresa). <<

[n6] Dudamos de la existencia de Dios y, por tanto, de todas las cosas, mientras no tenemos una idea clara y distinta, sino confusa, del mismo. Pues, así como quien no conoce correctamente la naturaleza del triángulo, desconoce que sus tres ángulos son iguales a dos rectos, también quien concibe confusamente la naturaleza divina, no ve que a su naturaleza pertenece existir. Ahora bien, para que podamos concebir clara y distintamente la naturaleza de Dios, es necesario que consideremos ciertas nociones simplicísimas, llamadas nociones comunes, y que concatenemos con ellas las cosas que pertenecen a la naturaleza divina. Sólo entonces nos resultará claro que Dios existe necesariamente y que está en todas partes, y veremos, al mismo tiempo, que todo cuanto existe incluye en sí mismo la naturaleza de Dios y es concebido por ella; y veremos, finalmente, que es verdadero todo lo que concebimos adecuadamente. Pero, sobre esto, véase el «Prolegómeno» del libro titulado *Principios de filosofía demostrados según el método geométrico*. <<

[134] Cfr. p. 35/32 ss.; 92. <<

[135] Ver lo dicho en nota a 60/2. Sobre las «nociones comunes»: PPC, pref. de Meyer, p. 127; E 2/40e2. etc. <<

[136] La argumentación de Spinoza prueba, alternativamente, que no conocemos la existencia de Dios por los milagros (revelación) y que sí la conocemos por las cosas naturales (nociones claras o comunes) (pp. 84/19-87/9). La clave del «segundo punto» (milagro-Dios) es el «primer punto» (naturaleza-milagro) (pp. 82/26-84/19). <<

[137] Esta y otras expresiones recuerdan el «asylum ignorantiae» de la *Ética*, 1/ap. [f]; *supra*, p. 82/7 s. <<

[138] El mismo argumento en: KV, II, 24, § 12-13; cfr. la interpretación de P. Balling (*La luz sobre el candelabro*, § 19), en KV, n.º 29, pp. 189-190. <<

[139] Cfr. CM, II, 12, p. 276/32 ss. <<

[140] *Deuteronomio*, 13,3-6. <<

[141] Cfr. *supra*, 40/31 s.; *Éxodo*, 32,1 ss. <<

[142] Spinoza parece aludir a: pp. 41/28-42/35 (discrepancias entre los profetas) y pp. 66-68 (testimonios de Salomón y de San Pablo). <<

[143] Cfr. *1 Corintios*, 9,20 ss; *supra*, pp. 35-44 (la revelación se adaptó, en su contenido, a las ideas previas de los profetas), p. 65/13 ss. <<

[144] Cfr. pp. 81/31 s., 84/11 s.; *supra*, cap. III, p. 48. <<

[145] Cfr. pp. 63/34-64/16 s. <<

[146] Cfr. *infra*, pp. 91/21 s., 93/19 s., 95/34 s. <<

[147] Este famoso texto, que recoge la doctrina central de todo el capítulo, no supone que Spinoza rechace como espurio todo texto que relate algún «milagro», sino que lo interpretará teniendo en cuenta la naturaleza de la lengua hebrea, las opiniones del escritor, las circunstancias del hecho

(pp. 90-94; cfr. capítulo VII). <<

[148] Sobre la subjetividad de la experiencia o imaginación, tanto por el temperamento individual como por la experiencia previa: Ep 17; E1/ap [g-i], 2/16-18,2/40e1; *supra*, nota a 77/11. <<

[149] Cfr. pp. 35-36. <<

[150] Cfr. *2 Reyes*, 11. <<

[151] Spinoza ha atribuido estas opiniones a Moisés: pp. 38-40. <<

[152] *Isaías*, 13,10 y 13. <<

[153] Cfr. *Éxodo*, 4,21 y 7,3 (faraón); *Génesis*, 7,11 (diluvio). <<

[154] Cfr. cap. VII, pp. 98/18-102/14. Ese método ha sido adelantado y aplicado en los capítulos I (lengua hebrea: «ruagh», etc.) y II (estilo y opiniones de los profetas) e incluso en este capítulo sobre los milagros (cfr. notas 136 y 147). <<

[155] Se refiere, sin duda, a Salomón, cuya luz natural alaba Spinoza: pp. 23/22 s., 28/19,41/17-27,66-68, etc. El calificativo de «philosophus» parece la réplica al atribuido en la Edad Media a Aristóteles. <<

[156] *Antiquitates judaicae*, II, 16, 5, Spinoza usa la traducción latina de Erasmo (Basilea, Froben, 1540), que él tenía en su biblioteca (Biografías, p. 205,10.º). En el original griego no aparece el término *revelación* («revelata») ni tampoco el término *milagro* («verbo miraculi» = «toû lógou tò parádoxon», es decir, simplemente, «expresión extraña»). Hemos omitido (…) la expresión «a resistentibus», porque ni tiene equivalente en el texto griego original (¿error, quizá, por «gegonósin»?) ni tiene sentido alguno. Sobre el hecho aludido, cfr. Estrabón, *Geografía*, XIV, 3,9; Arriano, *Anábasis de Alejandro*, I, 26. Mientras que el primero (posible fuente de

Josefo) atribuye el fenómeno a la suerte, ya que a los soldados de Alejandro les habría llegado, durante todo el día, el agua al ombligo, el segundo afirma que el mismo Alejandro lo habría atribuido a una intervención divina, ya que habría cambiado, inesperadamente, el viento (cesó el sur y sopló el norte). <<

[157] Esta introducción recuerda la situación que movió a Spinoza a redactar el TTP, tal como la describió en el prólogo (pp. 8-9) y él mismo había adelantado en carta a Oldenburg (Ep 30,1665, p. 166). <<

[158] Spinoza recoge aquí una expresión de su comentario a Descartes: PPC, III, introd., p. 226, la cual se inspira en la célebre «historia naturalis» de F. Bacon (cfr. prefacio al *Novum Organum*: en *Works*, ed. Spedding, etc., reed. F. Fromann Verlag, 1963,I, p. 154). Justamente, Bacon llama a ese método «interpretación de la naturaleza», frente al método opuesto de «anticipación de la inteligencia». <<

[159] Cfr. *supra*, p. 31/12 ss. <<

[160] Cfr. *supra*, pp. 84-88 y notas 131 y 136. <<

[161] Frente al método subjetivo, de interpretar la Escritura según las propias creencias, Spinoza propone: 1) un método objetivo, análogo al de las ciencias naturales; 2) un método histórico-crítico, que tiene en cuenta la naturaleza y la historia de los textos; a partir de ahí; 3) analiza las dificultades en torno a esos dos criterios; 4) y critica la opinión de Maimónides por anteponer la verdad de la razón al sentido del texto. <<

[162] Cfr. *infra*, pp. 110/30-111/2. <<

[163] Recordemos que Gebhardt (1925) advirtió que todas las ediciones y traducciones, excepto la *editio princeps*, habían omitido una línea: «elicitur, at non quatenus earum veritas facile vel difficulter». Las traducciones españolas la omiten

todavía. <<

[164] Cfr. *Deuteronomio, 4, 24 y Éxodo, 24,* 17 (fuego); *Éxodo*, 34, 14 y *Deuteronomio*, 5,9 (celoso). <<

[165] Esta formulación, que se deriva de la prioridad del sentido sobre la verdad de un texto, no contradice, sino que propone una alternativa a lo dicho a propósito de los milagros (p. 91 y nota 147; cfr. p. 115/27 ss.): si el texto no es espurio, sino auténtico, y no se consigue hacerlo inteligible, debemos suspender el juicio sobre el mismo; v. p. 149. <<

[166] Cfr. *supra*, p. 77/25 s.; XIII, pp. 177-178. <<

[167] *Mateo, 5,4*. <<

[168] *Mateo*, 5,39 s. <<

[169] Cristo no es legislador como Moisés (acciones externas: p. 70/31 ss.) ni profeta (revelación inmediata: pp. 64-65), sino doctor, como los apóstoles (doctrina universal enseñada por la luz natural: pp. 153-155). <<

[170] *Lamentaciones*, 3,25-30. <<

[171] Cfr. *Éxodo*, 21,24; *Levítico*, 24,20; cfr. p. 233/7-25. <<

[172] Cfr. *supra*, p. 29 y nota 46, etc. Por su carácter imaginativo, los libros proféticos son obras estrictamente personales o individuales, en el sentido popular del «quot capita, tot sensus» (E l/ap[h]). <<

[173] Se refiere sin duda a que el *Pentateuco* no es obra de Moisés en su redacción actual: cap. VIII, p. 122/6 s.; IX, p. 130 ss. Sobre los «católicos romanos» (infalibilidad del papa): Ep 67, p. 282 (carta de Albert Burgh). <<

[174] Spinoza no culpa a los fariseos de haber corrompido la lengua hebrea, pero sí de haberla descuidado: no dejaron gramáticas, etc. (pp. 106/16 s.), introdujeron puntos a su arbitrio (p. 107/35 s.), no dejaron constancia de los diversos códices (pp. 109/25 s.; 110/25 s.), fueron negligentes (p.

112/11-29 s.); cfr. *infra*, pp. 134-141 (rabinos). <<

[n7] A nosotros, evidentemente, por no estar habituados a esta lengua y carecer de su modo de construir frases. <<

[175] Spinoza alude al hecho de que fueron los masoretas (pp. 138-139) quienes introdujeron (ss. VII-IX) los signos de las letras vocales y de puntuación, y a las consiguientes divergencias entre expertos, de las que él podía tener amplia noticia por la edición de Buxtorf (nota 15) y por la recopilación: J. S. Delmédigo, *Collectanea decerpta —ex magno opere «Abscondita sapientiae» (Biografías,* p. 209,54.º), ya que contenía, entre otras, una selección de Azarya de Rossi (Moreau, p. 737, nota 34; v. 142/nota 236). <<

[176] Cfr. *supra*, p. 104 y nota 172. <<

[177] L. Ariosto, *Orlando furioso*, X, 66 ss. Puede referirse a Orlando o también a Roger sobre el hipogrifo. <<

[178] Cfr. Ovidio, *Metamorfosis*, IV, 614 ss. <<

[179] Para *Mateo* y *Hebreos*: p. 150/35 s.; para *Job*: p. 144/126 ss. <<

[n8] Por *cosas perceptibles* entiendo no sólo aquellas que se demuestran correctamente, sino también aquellas que solemos aceptar con certeza moral y sin sorpresa alguna, aunque no se las pueda demostrar de ningún modo. Las proposiciones de Euclides las percibe cualquiera antes de demostrarlas. Y así también llamo yo perceptibles y claras a las historias, tanto de cosas futuras como pasadas, cuando no superan la credibilidad humana; e igualmente a los derechos, instituciones y costumbres, por más que nada de eso pueda ser matemáticamente demostrado. Por lo demás, yo llamo imperceptibles a los jeroglíficos y a las historias que superan toda credibilidad. Entre estos últimos hay muchos, sin embargo, que pueden ser investigados con ayuda de nuestro

método, a fin de captar la mente del autor. <<

[180] Cfr. *supra*, pp. 5-9,69/19 s. (desprecio de la naturaleza y la razón); pp. 79-80,82-83,91,95, etc. (refutación de Spinoza). En este pasaje critica, por un lado, a judíos y cristianos por reclamar una luz sobrenatural y, por otro, a ciertas sectas protestantes, especialmente los contrarremontrantes, por negar todo valor a la razón en orden a la salvación, en contra de los remontrantes o arminianos. <<

[181] Cfr. Maimónides, II, 25, p. 312. Spinoza usa la traducción hebrea de Ibn Tibbon (Venecia, 1515) que él tenía en su biblioteca (*Biografías*, p. 206, 19.º). Gonzalo Maeso ha traducido del árabe, que es el texto original de Maimónides. Si se coteja su texto con éste, se verá que Spinoza elimina lo que no le interesa: alusiones a alegoría, necesidad, milagros, etc. <<

[182] Cfr. *supra*, pp. 98/30-99/25: interpretación de las historias y revelaciones y prueba de la divinidad de la Escritura. <<

[183] El método hermenéutico de Spinoza sería, pues, menos racionalista que el de Maimónides y el de su amigo L. Meyer (n.º 81, IV, § 8), puesto que no subordina el sentido de una frase a su verdad racional. Es antes histórico que filosófico, inductivo que deductivo. Un especialista reciente resume así su significado histórico: «Spinoza fue el primero en descubrir la problemática histórico-literaria en la investigación del Antiguo Testamento» (Kraus, p. 56); «los principios de una hermenéutica histórico-crítica fueron formulados por vez primera en Spinoza» (p. 57). <<

[184] Cfr. *supra*, p. 105/12 ss. <<

[185] El esquema de este capítulo es claro: 1) Moisés no es el autor del *Pentateuco*, 2) sino tan sólo del *Libro de la ley y* del *Cántico*, 3) tampoco es autor de los libros históricos; 4) pero

todos ellos tienen un solo redactor, que parece ser Esdras. <<

è[186] La autoría mosaica del *Pentateuco* se remonta a Filón (+45 d. C.) y F. Josefo (+98 d. C.) y, a través de S. Agustín (*Confesiones*, XII, 17, § 24), pasa a autores posteriores, hasta que Hobbes (*Leviatán*, ed. 1651, II, cap. 33) y La Peyrère (*Praeadamitae*, 1655), la ponen en tela de juicio señalando ciertas discordancias que tal autoría comporta: muerte y sepulcro de Moisés, paso del Jordán y expulsión de los cananeos, mención del Libro de las guerras de Dios. Esas y otras coincidencias de Spinoza con ellos (con La Peyrère, además, aldeas de Jaír, lecho de Og, horitas, etc.) hacen pensar que, aunque no los cite, los tuvo a la vista, puesto que la obra de Hobbes circulaba en copias latinas y la de La Peyrére la tenía en su biblioteca (*Biografías*, p. 209, 52.º). Por el contrario, la opinión de Ezra, cuya cita corresponde a su comentario a *Deuteronomio*, 1,5 (*supra*, p. 15 n, nota 17), era más que dudosa. <<

[187] Cfr. *Deuteronomio*, 1,1-5 en relación a 34,1-6. <<

[n9] Es decir, por el historiador, no por Abraham. Puesto que dice que el lugar que hoy se llama «se revelará en el monte de Dios», fue llamado por Abraham «Dios proveerá». <<

[011] En hebreo *rephaim* significa *condenados*, y por *1 Paralipómenos*, 20 parece que también es un nombre propio; y por eso pienso que aquí significa una familia. <<

[188] De los dos sentidos que Ezra atribuiría a la expresión bíblica, «el cananeo estaba entonces», a saber: «ya estaba» (antes no) o «todavía estaba» (ahora no), Spinoza se inclina por el segundo (cfr. *infra*, pp. 124/29 s., 127/24 s.). Como en tiempos de Moisés estaban (todavía) los cananeos, no es Moisés quien escribe, sino otro posterior (ya no están). <<

[189] Cfr. *Deuteronomio*, 3,11. <<

[190] Cfr. *Deuteronomio*, 3,14. <<

[191] La expresión «tota jurisdictio Argobi sub toto Basan» (p. 120/22) ha resultado problemática a los traductores de Spinoza. Y así, Gebhardt traduce literalmente: «unterhalb von» (*debajo de*); por el contrario, Appuhn la interpreta al revés: «s'étendra sur tout Basan» (*sobre*). Las Biblias de Ferrara, de BAC y de Jerusalén sustituyen el «cum» por una coma, con lo cual resultan dos expresiones opuestas: «toda comarca de Argob, todo el Bassan». En cambio, la Biblia hebrea/inglesa lee «cum» (*lekol*) en vez de «sub» y traduce «con todo el Basán», lo cual hace pensar que en Spinoza existe una errata (*sub* por *cum)*, tal como, además, parece exigir el sentido de las líneas anteriores, donde «cum» equivale a «et» (p. 120/18/21 = *Deuteronomio*, 3,14 y 13). Así lo entiende Moreau, pues traduce en ambos casos: «et Basan tout entier». Por el contrario, el segundo miembro de la frase, «quae vocatur térra Gigantum», nos parece más correcto y claro en Spinoza que en algunas Biblias, ya que la de Ferrara omite una coma después de «Basán», la de BAC añade «hoy», la de Jerusalén cambia la puntuación e introduce un paréntesis; además, la de Ferrara y la hebrea/inglesa traducen *kareh* por «se llamaba» y no por «se llama». La idea de Spinoza nos parece ser ésta: la redacción del v. 14 es una adición posterior a la versión original del v. 13 e intenta explicar que «aldeas de Jaír» (nombre todavía en uso) coincide con «jurisdicción de Argob» y «país de los gigantes» (nombres antiguos), y que, además, aunque ahora esas aldeas pertenecen a la tribu de Judá (*Paralipómenos*), en su día fueron de la tribu de Manasés (*Deuteronomio*); ver *Números*, 32,41; *Jueces*, 10,3-5; *1 Reyes*, 4,13. <<

[192] Cfr. *Deuteronomio*, 3,13. <<

[193] Cfr. *Números*, 1,1; 2,1; *Éxodo*, 33,11, etc. <<

[194] Cfr. *Deuteronomio*, 34,5 y 10. <<

[195] Cfr. *Deuteronomio*, 9,26 s. De hecho, desde 27,1 hasta el final, el redactor habla de Moisés en tercera persona. <<

[196] *Deuteronomio*, 34,10 y 6. <<

[n10] Desde esa época hasta el reinado de Joram, en que se separaron de él (*2 Reyes*, 8,20), Idumea no tuvo reyes, sino que los gobernadores, puestos por los judíos, hacían las veces de rey (*1 Reyes*, 22,48); y por eso el gobernador de Idumea recibe el nombre de *rey (2 Reyes,* 3,9). Cabe dudar, sin embargo, si el último rey idumeo comenzó a reinar antes de que Saúl fuera nombrado rey, o si más bien la Escritura, en este capítulo del *Génesis*, sólo quiso enumerar a aquellos que murieron invictos. En todo caso, es una broma de mal gusto la de aquellos que pretenden incluir en el catálogo de reyes hebreos a Moisés, que estableció el Estado de los hebreos con carácter divino y radicalmente opuesto al régimen monárquico. <<

[012] *Sepher*, en hebreo, significa, las más de las veces, *carta* o *papel*. <<

[197] Siguiendo el comentario de Ibn Ezra a *Éxodo*, 17,14 ss. («Yavé dijo a Moisés: pon esto por escrito…»), Hobbes y Peyrère aluden al *Libro de las guerras de Dios* como escrito de Moisés. Spinoza menciona, además *El libro de la alianza* (1.ª) y sobre todo, *El libro de la ley de Dios* y el *Cántico* (pp. 122/6-124/5y 128/13 ss.). Sobre la 1.ª y 2.ª alianza o pacto: pp. 205-207. <<

[198] Completando a Ibn Ezra (*supra*, p. 119,2.º), Spinoza identifica «el libro de Moisés» con «el código de la alianza» (*Éxodo*, 20,22-23,33; en el capítulo 24 se ratifica esa alianza). <<

[199] Se trata, según Gawlick, de Jonatán ben Uziel (s. I a. C.).

La paráfrasis caldea es la versión aramea o *Targum*. <<

[200] Cfr. *Deuteronomio*, 31,9-13. <<

[201] Cfr. *Deuteronomio*, 32 (texto del *Cántico*) y vv. 45-47 (Moisés manda enseñarlo). <<

[202] Cfr. cap. VII, espec. pp. 98-99. <<

[203] Cfr. *Josué*, 23-24, espec. 23,1-2; 24,1; 25-31. <<

[204] Cfr. *Jueces*, 17,6; 18,1; 19,1; 21,25. <<

[205] Cfr. *1 Reyes*, 14,19; 15,31, etc. <<

[206] Los términos «autógrafo» (título del capítulo) y «apógrafo» (en el sentido exacto de p. 126/26: escrito «después» de los hechos) provienen de La Peyrère: cfr. J. H. Kraus (*supra*, nota 183), p. 56. <<

[207] Appuhn y Misrahi omiten aquí casi tres líneas (7-9), por la repetición de «primum… secundum» (líneas 5-6) para referirse a los dos libros de *Samuel* y de *Reyes*. Las tres citas bíblicas corresponden a: *Josué*, 1,1; *Jueces*, 1,1; *Rut*, 1,1. <<

[208] Cfr. *2 Reyes*, 25,27-29. <<

[209] Cfr. *supra*, p. 120 (alusión al lecho de Og y a las aldeas de Jaír). <<

[210] Cfr. *supra*, p. 121, nota 195. <<

[211] Cfr. *supra*, p. 18/6-12 y nota 22. Cuarto mandamiento: *Éxodo*, 20, 8-11 y *Deuteronomio*, 5, 12-16; décimo mandamiento: *Éxodo*, 20, 17 y *Deuteronomio*, 5,21. <<

[212] Spinoza dice «haec» (estas cosas). Pero el contexto demuestra claramente que se trata de adiciones (paréntesis de página 120) y de variantes (Decálogo). De hecho, él habla de «addidit» y de «discrepantiam», «discrepare» p. 128/3/6/9; cfr. *infra*, p. 140/32 s.: «varias lectiones». <<

[213] Partiendo de la hipótesis de que Esdras es el «redactor» de la serie de doce libros que comprende el *Pentateuco* y los

libros históricos (126/30), Spinoza demuestra ahora que: 1) sus defectos no se deben a algún misterio, que hubiera que descifrar (fariseos), sino a que proceden de diversas fuentes, cuya compilación no ha recibido la última mano, tal como se desprende de muchos textos paralelos no coordinados y, 2) más en concreto, de errores en las cronologías parciales y en la total; 3) de errores que han introducido los escribas o copistas, desde el mismo Esdras, y, 4) que se manifiestan sobre todo en las notas marginales.<<

[n11] Por ejemplo, en 2 *Reyes*, 18,20 se lee en la segunda persona: (lo) *has dicho, pero sólo de boquilla*, etc. En cambio, en *Isaías*, 36, 5: yo (lo) dije, *claro que son* (puras) *palabras, que para la guerra se requiere prudencia y fortaleza*. Y después, en el v. 22, se lee: *pero quizá digáis*, en plural, lo que el ejemplar de Isaías pone en número singular. Por otra parte, en el texto de *Isaías*[215], no se leen estas palabras: *una tierra llena de aceite de olivo y de miel, para que viváis y no tengáis que morir. No hagáis caso, pues, a Ezequías*[216]. (Por eso no dudo que son palabras supuestas). Se encuentran otras muchas lecturas con variantes, entre las cuales nadie logrará determinar cuál debe ser preferida. <<

[214] Cfr. *Isaías*, caps. 26-29. <<

[215] Cfr. *Isaías*, 36,17. <<

[216] Cfr, *2 Reyes*, 18,32. <<

[n12] Por ejemplo, en *2 Samuel*, 7,6 se lee: *he ido errante sin cesar con la tienda y el tabernáculo*. En cambio, en *1 Paralipómenos*, 17,5: *y yo estaba de tienda en tienda y de tabernáculo* (en tabernáculo), por haber cambiado «sin cesar» en «de tienda», «con la tienda» en «en tienda», y «con el tabernáculo» en «de un tabernáculo a otro». Además, en *2 Samuel*, 7,10 se lee: *para afligirle*; y en *1 Paralipómenos*, 17,9: *para triturarle*. Muchas discrepancias de este tipo, y más

importantes que las señaladas, podrá observarlas cualquiera que no sea totalmente ciego ni esté completamente loco, con sólo leer una vez estos capítulos. <<

[n13] Que este texto no se refiere a otro tiempo, distinto de aquél en que José fue vendido, consta, no sólo por el contexto de la misma oración, sino también por la edad del mismo Judá, el cual estaba entonces, a lo más, en los 22 años, si es que se puede hacer un cálculo a partir de su historia precedente. En efecto, por *Génesis*, 29, v. último, consta que Judá nació el año décimo, contando desde que el patriarca Jacob comenzara a servir a Labán, y José, en cambio, el año catorce. Dado, pues, que José, cuando fue vendido, estaba en los 17 años, Judá tenía entonces 21 años de edad, no más. Por consiguiente, quienes creen que esta ausencia tan prolongada de Judá de su casa tuvo lugar antes de ser vendido José, se empeñan en halagarse a sí mismos y están más solícitos que seguros de la divinidad de la Escritura. <<

[n14] Lo que algunos piensan: que Jacob pasó ocho o diez años en su peregrinación, entre Mesopotamia y Betel, huele a necedad, sea dicho sin ofender a Ibn Ezra. Pues, no sólo por el deseo, que sin duda le impulsaba, de ver a sus padres, de edad muy avanzada, sino también y principalmente a fin de cumplir el voto que había hecho cuando huía de su hermano (ver *Génesis*, 28,10 y 31,13 y 35,1), se apresuró cuanto pudo. Y también Dios le instó a que lo hiciera (*Génesis*, 31,3 y 13) y le prometió su auxilio para que le guiara hacia su patria. Mas, si éstas parecen conjeturas más bien que razones, concedamos que Jacob empleó ocho o diez años, o incluso más, si se quiere, en este corto camino, llevado por un hado peor que el de Ulises. Al menos, no se podrá negar que Benjamín nació el último año de esta peregrinación, es decir, según la opinión y la hipótesis contraria, cuando José tenía quince o dieciséis

años, arriba o abajo. En efecto, Jacob se despidió de Labán cuando José tenía siete años. Por otra parte, desde el año 17.º de José hasta el año en que el patriarca (Jacob) se fue a Egipto, no van más de 22 años, como hemos probado en este mismo capítulo. Por consiguiente, Benjamín en ese mismo momento, es decir, cuando se fue a Egipto, tenía, a lo más, veintitrés o veinticuatro años. Y consta que, a tan joven edad, ya tenía nietos (ver *Génesis*, 45,21 y compárese con *Números*, 26,38-40 y con *1 Paralipómenos*, 8, 1s.). En efecto, Belá, primogénito de Benjamín, ya había tenido dos hijos: Arde y Naamán. Ahora bien, esto no es más ilógico que el afirmar que Dina fuera violada a los siete años y lo demás que hemos deducido del desarrollo de esta historia. De donde resulta claro que los hombres inexpertos, cuando intentan deshacer un nudo, hacen otros y complican y enredan más las cosas. <<

[n15] Es decir, en términos y orden distintos de los que tienen en el libro de *Josué*. <<

[217] Hasta aquí, Spinoza ha descubierto en el *Pentateuco* y en los siete libros históricos incoherencias y discrepancias (Judá y Tamar, Jacob y José, historias de Josué, de Saúl y David). Ahora pasa a examinar el cómputo general de la historia del pueblo hebreo, desde la salida de Egipto (*ca*. 1200 a. C.) hasta la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor (587 a. C.). <<

[218] El mismo Spinoza indica, de forma indirecta, que ya Flavio Josefo (*Antiquitates judaicae*, VIII, 3, § 61: en *Biografías*, p. 205,10.º) y J. Gerson (comentario a *Jueces*, 11,26: ver nota 17) habían planteado el problema de la cronología (Dujovne, II, pp. 109-117; Moreau, p. 746, notas 17 y 19). <<

[n16] Rabí ben Gerson y otros creen que estos cuarenta años que, según la Escritura, pasaron en libertad, comienzan con la muerte de Josué y que, por tanto, van incluidos en ellos los

ocho años anteriores, durante los cuales estuvo el pueblo sometido a Cusán Risataim, y que también los dieciocho años siguientes hay que incluirlos en los ochenta años que fueron jueces Aod y Samgar; y así creen que los demás años de esclavitud hay que incluirlos en aquellos que, según testimonio de la Escritura, pasaron en libertad. Pero, como la Escritura enumera explícitamente cuántos años pasaron los hebreos en esclavitud y cuántos en libertad, y como *Jueces*, 2,18 dice expresamente que, en vida de los jueces, siempre les marcharon bien las cosas a los hebreos, resulta evidente que este rabino, hombre eruditísimo, por lo demás, y los demás que siguen sus huellas, más bien corrigen que explican la Escritura, cuando intentan resolver semejantes dificultades. Y hacen otro tanto quienes defienden que, en ese cómputo general de los años, la Escritura no quiso señalar más que los períodos de Estado judío; pero que no pudo incluir en ese cómputo general los años de anarquías y esclavitudes, por ser épocas infaustas y como interregnos. Efectivamente, la Escritura suele pasar en silencio los períodos de anarquía; pero los años de esclavitud suele reseñarlos exactamente igual que los años de libertad, y no acostumbra a borrarlos de sus anales, como esos sueñan. Y que Esdras haya querido incluir en el cómputo general de años de *1 Reyes* absolutamente todos los años desde la salida de Egipto, es algo tan claro que nadie experto en la Escritura lo ha puesto jamás en duda. Pues, dejando a un lado las propias palabras de ese texto, la misma genealogía de David, que se da al final del libro de *Rut* y en *1 Paralipómenos, 2,* difícilmente admite una suma tan alta de años. En efecto, Nasón era jefe de la tribu de Judá el año segundo después de la salida de Egipto (ver *Números*, 7, 11-2), y por tanto murió en el desierto, mientras que su hijo Salma pasó el Jordán con Josué. Ahora bien, este Salma, según la mencionada genealogía de David, fue tatarabuelo de David.

Si quitamos, pues, de esa suma de 480 años, 4 años del reinado de Salomón, 70 años de la vida de David y 40 años que pasaron en los desiertos, resultará que David nació el año 356 después del paso del Jordán; y, por tanto, es necesario que su padre, su abuelo, su bisabuelo y su tatarabuelo hayan engendrado hijos, cuando cada uno de ellos tenían 90 años de edad. <<

[n17] Cabe dudar si estos veinte años se deben sumar a los años de libertad o si están comprendidos en los cuarenta que inmediatamente preceden y durante los cuales el pueblo estuvo bajo el yugo de los filisteos. Confieso que esto último me parece más verosímil y que es más creíble que los hebreos recobraran su libertad cuando los más principales de los filisteos perecieron con Sansón. De ahí que yo he sumado estos veinte años de Sansón a aquellos que duró el yugo de los filisteos únicamente porque Sansón nació después que los filisteos habían sometido a los hebreos. Aparte de que en el *Tratado del sábado* se menciona cierto *Libro de Jerusalén* en el que se dice que Sansón juzgó al pueblo cuarenta años. Pero no se trata sólo de esos años[219]. <<

[219] Texto original de la versión francesa de Saint Glain. La nota latina dice simplemente: «Samson natus est postquam philistaei hebraeos subegerant», «Sansón nació después de que los filisteos sometieran a los hebreos». <<

[220] Desde «Cusán Risataim» el cómputo está tomado de *Jueces*, 1-15. <<

[221] Spinoza dice «dos años» como la versión latina de Josefo (VI, 15, § 378: v. nota 218), lo cual está más acorde con cap. 10, p. 143); en cambio, el griego (versión original) dice «veintidós», lo cual da un total de «40 años» como se lee en *Actos*, 13, 21 (cfr. Moreau, p. 747, nota 45). ¿Cuál es la cifra correcta? ¿No captó el error Erasmo, que había revisado la

edición? <<

[222] *2 Paralipómenos*, 22, 2. Con la expresión «comentaristas» (p. 134/25) que quieren conciliar los textos aludidos contando los años de Joram de Judá y de Ajacías desde el comienzo de su reinado pleno, Spinoza alude, entre otros, a Kimhi (nota 15; Moreau, notas 49-50). Eso, protesta él con indignación, va contra el uso común del lenguaje. <<

[n18] Por lo demás, corrigen las palabras de la Escritura más que las explican. <<

[223] Spinoza tenía en su biblioteca tres de las obras cabalísticas judías más célebres: Abraham Cohén Herrera (*Puerta del cielo*, trad. del español al hebreo por Isaac Aboab, Amsterdam, 1655) y J. S. Delmédigo (nota a 108/10); Menasseh ben Israel (n.º 79), al que quizá alude con «he conocido» por ser amigo de su padre. Ver también: Frc. Secret, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, París, 1964. <<

[n19] Quiriat Jearim se llama también *Baal Judá*[224], y Kimhi y otros piensan que *Baale Judá*, que yo he traducido aquí *del pueblo de Judá*, es el nombre de una ciudad; pero se equivocan, ya que *Baale* es plural. Además, si se compara este texto de *Samuel* con el de *1 Paralipómenos*, se verá que David no se levantó y salió de Baal, sino que fue allí[225]. Y, si el autor de *2 Samuel* se proponía indicar, al menos, el lugar de donde David llevó el arca, para expresarse en hebreo debería haber dicho: *y se levantó y caminó David, etc., desde Baal Judá, y se llevó ele allí el arca de Dios*. <<

[n20] *n**20* Los que se han metido a comentar este texto, lo han corregido como sigue: y *Absalón huyó y se refugió junto a Talmai, hijo de Amiud, rey de Gesur, donde permaneció tres años, y David lloró a su hijo todo el tiempo que estuvo en Gesur*. Pero, si es eso lo que se dice interpretar y si uno puede

tomarse tal licencia en la exposición de la Escritura y trastocar de esa forma frases enteras, añadiendo o quitando algo, confieso que es lícito corromper la Escritura y darle, como a un trozo de cera, tantas formas como se quiera. (Esta nota sólo existe en Saint Glain). <<

[224] Cfr. *Josué* 15,9. <<

[225] Sobre David Kimhi, v. nota 15; cita: *1 Paralipómenos*, 13,15-6. <<

[226] En *2 Samuel* se cambia *bet* por *kaf* en *Jueces, vau* por *yod*; y en *Levítico, alef(lo:* no) por *he (la:* un). <<

[227] Ese hecho estaba documentado en la obra de J. Buxtorf, *Tiberios sive commentarium masoreticum* (Basilea, 1619): p. e. *Génesis*, 24,16; *Deuteronomio*, 22,15-29, en relación a *Deuteronomio*, 22,19 (única excepción). <<

[228] Spinoza insiste en su familiaridad con los textos bíblicos (*supra*, p. 135). <<

[229] Se refiere a la edición de Daniel Bomberg (Venecia, 1525-1526). <<

[230] Cfr. *supra*, p. 137/29 s. <<

[231] Cfr. *1 Macabeos*, 1,59-63 (matanzas de mujeres y niños a manos de Antíoco IV Epífanes); Josefo, *Antiquitates*, XII, 5, § 4, se refiere expresamente a la quema de Biblias. <<

[232] Spinoza pasa, sin preámbulo, al análisis de los demás libros del Antiguo Testamento y lo hace con el mismo método que en los anteriores. El esquema es claro: 1) análisis de cada libro, a saber, *Paralipómenos, Proverbios, Isaías* y *Jeremías, Ezequiel, Oseas y Job, Daniel, Esdras, Ester y Nehemías*; 2) análisis de algunas erratas y de las fuentes de las mismas en oposición a los comentaristas; 3) conclusión general del análisis del Antiguo Testamento y fijación del canon por los fariseos en la época de los macabeos. <<

[233] Es decir, entre 166-161 a. C., quizá en 162 (*1 Macabeos*, 4, 52-61; *2 Macabeos*, 10,1-8). <<

[n21] Surge aquí la sospecha (si puede llamarse sospecha lo que es cierto) por la forma de trazar la genealogía del rey Jeconías, que se da en *1 Paralipómenos*, 3 y se prolonga hasta los hijos de Elioenai, que eran la generación 13.ª a partir de aquél. Y hay que señalar que éste Jeconías, cuando fue encarcelado, no tenía hijos, sino que parece que engendró <dos> hijos en la cárcel, por lo que podemos colegir por los nombres que les dio. Los nietos, en cambio, en cuanto podemos colegirlo también por sus nombres, parece que los tuvo después de que fue liberado de la cárcel. De ahí el nombre de *Pedaya* (que significa: «Dios ha liberado»), de quien en este capítulo se dice que nació el año 37 o 38 de la cautividad de Jeconías, es decir, treinta y tres años antes de que Ciro dejara en libertad a los judíos; y, por tanto, Zorobabel, a quien Ciro había puesto al frente de los judíos, parece que tenía, a lo más, 13 o 14 años de edad[234]. Pero esto he preferido pasarlo en silencio por razones que la gravedad de las circunstancias no permite explicar. Pero a los expertos basta con indicarles la cuestión. Pues, si quieren repasar con alguna atención esta genealogía completa de Jeconías (que se da en *1 Paralipómenos*, 3, desde el v. 17 hasta el final del capítulo) y comparar el texto hebreo con la versión llamada de los *Setenta*, podrán ver, sin gran esfuerzo, que el texto de estos libros fue de nuevo establecido después de la segunda restauración del Templo por Judas Macabeo, época en que los descendientes de Jeconías perdieron la supremacía, y no antes[235]. <<

[234] La traducción de Gebhardt [«se llama padre», es decir, «se dice que es padre»], que nosotros habíamos seguido, no responde a la construcción del texto original elegido («dicitur

fuisse “pater Zurubabelis natus est” anno 37»). Así, pues, sobreentendemos con Moreau «natum» en la oración problemática: «qui dicitur [natum] fuisse»; y además explicitamos su traducción de la expresión inicial («proinde *Pedaja*»: «ainsi *Pedaya*»*)*, de suerte que viene a ser la oración principal de la que depende la de relativo («qui»). <<

[235] La finalidad de la nota parece ser que *1 Paralipómenos* fue escrito o remodelado después de Judas Macabeo: porque pasaron 13 generaciones desde Jeconías y porque su dinastía ya había perdido la supremacía. ¿Cabe entrever en ello una alusión a *Mateo*, 1,12-13? De hecho, *Mateo* sitúa a Jeconías «después de la cautividad», mientras que *1 Paralipómenos*, 3,17-18 parece suponer que engendró dos hijos durante el período de su prisión, es decir, antes de cumplir los 37 o 38 de cautividad (*2 Reyes*, 25, 27). Spinoza supone, además, que la cautividad duró setenta años (37 + 33), por ejemplo, del 598 al 528. De ahí deduce otra dificultad de carácter cronológico: Zorobabel sólo tendría trece o catorce años cuando salió al frente de los judíos (538). Por un lado, habría una velada crítica a *Mateo* («temporis… gravitas explicare non sinit») y, por otro, a la coherencia de *1 Paralipómenos* (ironía del «hos libros… restituios fuisse»): cfr. p. 148/31 ss. <<

[236] Filón (*ca*. 20 a. C.-45 d. C.) escribió varias obras de exégesis bíblica, como: *De Abrahamo, De Josepho, De vita Moysi, De Decálogo, De posteritate Caini*, etc. Joél (n.º 67, p. 62) señaló que Spinoza no tomó este y otros datos de la obra de Filón (*De temporibus*), que él cita más adelante (p. 146/12: «in libro temporum»), sino de Azarya de Rossi (*Meor ennayim*, Mantua, 1573). Pero, hoy sabemos que la alusión al *Salmo* 88 y el título dado por Spinoza no se hallan ni en Azarya de Rossi ni en sus extractos por J. S. Delmédigo (v. nota a p. 108/10); y sí, en cambio, en la versión, de dudosa

autenticidad, que de la obra de Filón diera Annius de Viterbo (*Breviarium de temporibus*, reed. con otro título en 1555, pp. 342-437) (Moreau, pp. 750-751, nota 4). <<

[237] La cita exacta, en las Biblias actuales, es: 25,1. <<

[238] La noticia está tomada del *Tratado del sábado*, 30 b, incluido en el *Talmud babilónico*. <<

[239] Spinoza manifiesta más simpatía por el teórico helenizante *Eclesiastés* que por las confusas listas de *Paralipómenos* (p. 141/26 s.). <<

[240] Cfr. *supra*, p. 129/21 ss. <<

[241] Como aparece en la «Cronología del pueblo hebreo» («Introducción», p. 44-46), la sucesión de reyes de Judá en esta época es: Josías, Joacaz, Joaquim (estos dos son hijos del primero), Joaquín, Secedías. Spinoza, sin embargo, se expresa con ambigüedad, pues no distingue siempre la grafía «Joaquim» y «Joaquín». En este pasaje, la *editio princeps* escribe «in Jehojachimum» (con *m*), porque el texto bíblico se refiere a «Joaquim» (*Jeremías*, 22,18). Vloten, en cambio, sin decir por qué, escribió «Jehojachinum» y Gebhardt le siguió de forma explícita (142/35). Moreau ha vuelto a la *editio princeps*; mas, suponemos que por una errata, ha traducido por «Joachin» (con *n*). <<

[242] Cfr. *Jeremías*, 45,1. <<

[n22] Por eso, nadie hubiera podido sospechar que la profecía de Ezequiel contradijera la predicción de Jeremías, como realmente, según cuenta Josefo, han sospechado todos, hasta que comprobaron por los hechos que ambos habían predicho la verdad[243]. <<

[243] Los pasajes aludidos son: *Ezequiel*, 17, 12-13; *Jeremías*, 34, 3; Josefo, o.c., X, 7, § 2; cfr. p. 148/34 ss. Según Spinoza, el actual texto de *Ezequiel* está adulterado, si se da fe a Josefo. <<

[244] Maimónides, II, 22, p. 437; cfr. *Tratado Babba Batra*, 15 a, incluido en el *Talmud Babilónico*. <<

[245] La opinión, fundada en Ibn Ezra y en Maimónides, de que se trata de una parábola de origen gentil y, por tanto de una traducción, ya fue adelantada antes (pp. 43/13 s., 110/35 s.), en relación a la tesis de que hubo profetas paganos (pp. 50-51). Para la alusión a los hijos de los dioses (*Job*, 1,6-12; 2,1-6) y a Momo, dios del reproche: cfr. Ep 7, p. 38 (Oldenburg) y Luciano, del que Spinoza poseía *Dialogi selecti* (Lyon, 2 t., 1635/6: *Biografías*, p. 214,99.º). <<

[n23] Que la mayor parte de este libro fue tomada del libro que escribió el mismo Nehemías lo testifica el mismo historiador (*Nehemías*, 1,1). Pero lo que se narra desde el cap. 8 hasta cap. 12,26 y, además, los dos últimos versículos del capítulo 12, que se introducen a modo de paréntesis en las palabras de Nehemías, no cabe duda que fueron añadidos por el mismo historiador, que vivió después de Nehemías. <<

[246] Cfr. *Ester*, 10,2-3. Spinoza poseía el librito del portugués: Joáo Pinto Delgado, *Poema de la Reyna Ester, lamentaciones de Jeremías, Historia de Rut y rimas varias* (Rouen, David Petit Val, 1627, *in 8.º*, 368 pp.: ejemplar de la Biblioteca Nacional = Domínguez, 1994, p. 37; otra edición en *Biografías*, p. 215,106.º). <<

[013] A menos que la palabra del texto signifique *más allá de (ultra),* se trata de un error del copista, que escribió *al (sobre),* en vez de *ad (hasta)*[248]. <<

[n24] Esdras fue tío del primer sumo pontífice, José (ver *Esdras*, 7,1 y *1 Paralipómenos*, 6,13-15) y fue de Babilonia a Jerusalén junto con Zorobabel (ver *Nehemías*, 12, 1). Pero parece que, al ver que los asuntos judíos iban a mal, se dirigió de nuevo a Babilonia, cosa que también hicieron otros (como se ve por *Nehemías*, 1,2), y permaneció allí hasta el reinado de

Artajerjes; y, cuando logró lo que quería, regresó de nuevo a Jerusalén. También Nehemías fue con Zorobabel a Jerusalén en tiempo de Ciro (ver *Esdras*, 2,2 y 63 y compárese con *Nehemías*, 10,2 y 12,1). Pues los intérpretes no justifican con ningún ejemplo su traducción de *Atirshata* por *emisario*, mientras que, por el contrario, es cierto que a los judíos que debían frecuentar el palacio, se les imponían nuevos nombres. Y así a Daniel se le llamaba *Baltasar*, a Zorobabel *Sesbasar* (ver *Daniel*, 1, 7; *Esdras*, 1,8 y 5,14) y a Nehemías *Atirshata*. Por razón de su oficio, se le solía saludar como *pejah, gobernador* o *presidente* (ver *Nehemías*, 5, 14 y 12, 26). Es cierto, pues, que *Atirshata* es un nombre propio, como *Haselfoni, Asobeba (1 Paralipómenos,* 4,3 y 8), *Halojé, (Nehemías,* 10,25), etc. <<

[247] Para Filón: v. nota 236. <<

[248] No obstante, la Biblia hebrea/inglesa dice *al/to* (hasta). <<

[249] En contra de lo que sugiere Spinoza, el texto bíblico se refiere mejor a Darío II (+405 a. C.) que a Darío III Codomano (+330). <<

[250] Cfr. *supra*, pp. 134/25-135 (rabinos); 106, nota 174 y pp. 136/28 (fariseos). <<

[251] Los textos aludidos son: 2 *Reyes*, 25,27-30 y *Jeremías*, 52,31-4 (liberación de Joaquín en Babilonia); *1 Paralipómenos*, 3,17-19 (genealogía de Jeconías, hijo de Joaquim) y *Jeremías*, 22, 30 («último versículo»): Jeremías dice que Jeconías (Joaquín) ni tiene hijos ni tendrá, por tanto, descendencia regia. <<

[252] *Jeremías*, 39,7: «a Sedecías le sacó los ojos… para llevarlo luego a Babilonia». <<

[253] Cfr. *supra*, p. 15 n. y nota 14. <<

[n25] La llamada gran sinagoga no tuvo sus comienzos hasta que Asia quedó sometida a los macedonios. Y lo que afirman Maimónides, R. Abraham ben David[254] y otros, de que los presidentes de dicha asamblea fueron Esdras, Daniel, Nehemías, Ageo, Zacarías, etc., es una ficción ridícula, ya que no tiene otro fundamento que la tradición de los rabinos, que dicen que el reino persa sólo se mantuvo treinta y cuatro años. Ni tienen otro argumento para probar que las decisiones de esta magna sinagoga o sínodo, celebrada tan sólo por los fariseos, fueran aceptadas por los profetas, que habrían recibido idénticas decisiones de otros profetas y así sucesivamente, hasta Moisés, que las habría recibido del mismo Dios y las habría transmitido de palabra, no por escrito, a la posteridad. Que los fariseos se crean todo eso con la pertinacia que les caracteriza; pero los expertos, que conocen las causas de los concilios y sínodos, así como las controversias entre fariseos y saduceos, pudieron colegir sin dificultad las razones de convocar aquella gran sinagoga o concilio. Una cosa es cierta: que a dicha asamblea no asistió ningún profeta y que las decisiones de los fariseos, que ellos llaman tradición, recibieron su autoridad de dicha asamblea. <<

[254] Sobre este personaje, ver nota siguiente. <<

[255] El latín dice «R. Yehuda nomine Rabi». Seguimos el sentido obvio, que refiere la expresión a un solo personaje: R. Abraham ben David (1125-1198), comentarista provenzal del Talmud y conocido por sus iniciales como Rab (Gawlick, n.º 20). Moreau, en cambio, traduce «R. Judá, hablando en nombre de Rab» y refiere la expresión a los «amoraïm babilónicos»: R. Judá ben Samuel ben Shilath, que se apoyaría en la autoridad de «Rab», es decir, Abba Arisha, el grande. <<

[256] El latín dice «cui nomen Neghunja filius Hiskiae».

Dado que «Hiskia» (en hebreo) es Ezequías y que el *Tratado del sábado* 13b y el *Tratado Chagiga* del *Talmud babilónico* dicen «Ananías hijo de Ezequías», «Neghunja» es «Hananias». Por eso algunos sugieren que, por un intercambio de consonantes similares, frecuente en hebreo (cfr. p. 136-137,139-140), «Hananías» se ha transcrito como «Neghunia». Así: *va/ne* (vau/nun), *na/ghes* (nun/ghimel) de donde *hana* daría *neghu*. <<

[257] Con la expresión «los libros que fueron escritos en hebreo» alude a *Mateo* y *Hebreos*. De hecho Spinoza poseía el texto griego del *Nuevo Testamento* en la edición de Tremellius (*Biografías*, p. 204,2.º); pero, como él no conocía ese idioma, sólo cita dos términos griegos en la nota marginal 26. Y, como, por otra parte, pensaba que la versión original es la siríaca o aramea, preferirá la traducción latina hecha por el mismo Tremellius a partir del arameo (Gebhardt, V, p. 1) a la hecha por Teodoro de Beza a partir del griego (v. notas 15 y 107). <<

[258] Spinoza se funda en la contraposición de S. Pablo, de revelación o profecía a ciencia o doctrina, equivalente a la por él establecida en caps. 1-2 entre revelación profética y revelación natural (notas a 15/17,30/12), para formular sus tesis: 1) los apóstoles escribían como doctores (ciencia racional); 2) pero hablaban como profetas; 3) de ahí que, como ellos eran ambas cosas, sus escritos coinciden en las «enseñanzas morales», pero difieren a veces en sus fundamentos teóricos. <<

[n26] *Logisomai* lo traducen los intérpretes de este pasaje por *concluyo* y pretenden que Pablo emplea ese término, indistintamente, por *syllogisomai*, siendo así que *logisomai* entre los griegos equivale entre los hebreos a *jashab (calcular, pensar, juzgar);* con este significado coincide perfectamente

con el texto siríaco. En efecto, la versión siríaca (si realmente es una versión, cosa que cabe dudar, dado que ni conocemos al traductor ni la fecha en que se divulgó, aparte que la lengua materna de los apóstoles no era sino la siríaca), traduce así el texto de Pablo: *metrahgenan hachil*, que Tremellius interpreta perfectamente: *juzgamos, pues*. Porque el nombre *rehgjono*, que se forma de esa palabra, significa: *el que ha juzgado. Rehgjono*, en efecto, es en hebreo *rehgutah (voluntad). Rehgjono* es, pues, *queremos o juzgamos*. <<

[259] Cfr. *Isaías*, 38,1; 45,1; 50,1; *Jeremías*, 7,1 s.; 8,3. <<

[260] La *editio princeps* parece cometer dos erratas al citar a S. Pablo: en el primer texto, «infirmus» por «infirmis» (Appuhn remitía a la Biblia políglota de Londres, Moreau a Tremellius); en el segundo, «quia» por «qui a» (Moreau remite a Tremellius). Ahora bien, Tremellius sustituye, además, «indulgentiam» (*syggnômên*) de la Vulgata por «infirmis» (1.º) y «misericordiam» (*êleêménos*) por «gratia» (2.º); en cambio, ambos dicen «ut sim fidelis» (*pistòs eînai*) (2.º). Cabría pensar que Spinoza quiere resumir, más bien que copiar, a Tremellius, acentuando su línea naturalista. En esta hipótesis, serían correctas las dos variantes. La 1.ª supondría que el enfermo («infirmus») tiende a ser benévolo (compasivo) y no a dar órdenes; la 2.ª, que su consejo, por ser humano y no divino, sólo será eficaz (aceptado), porque («quia») la gracia de Dios es fiel (digna de crédito), entendida como auxilio interno o externo (pp. 152/10 s/29,45/30 ss., 52-53, etc.). <<

[261] Cfr. *Marcos*, 16,15-20. <<

[262] Cfr. *Jonás*, 3,1-2; *Éxodo*, 3,10 (Moisés); *Isaías*, 6,8-9; *Jeremías*, 1, 1-10; *Ezequiel*, 1,1-3. <<

[263] Cfr. pp. 22,6.º; 25/5-25. <<

[n27] Es decir, aquella que Jesucristo había enseñado en la

montaña y que menciona *Mateo*, cap. 5 ss. <<

[264] Cfr. pp. 98/13-24,102/15-105/10. <<

[265] Spinoza ha exagerado las diferencias entre Pablo y Santiago y en concreto el sentido de «fundamento ajeno» (p. 157/10) a fin de retrotraer al inicio mismo del cristianismo las controversias y los cismas. <<

[266] Como mostrará a lo largo del texto, la mente humana es para Spinoza la copia más directa de Dios: más que el arca, el Templo y la ley. <<

[267] Spinoza se siente acusado de ateo (*supra*, p. 29/31 s.), de pecado contra el Espíritu Santo (p. 158/23), de impiedad (p. 161/32). Para responder a esas acusaciones escribió el TTP: «Introducción», § 2. <<

[268] A fin de responder a: 1) la acusación de ateo e impío, Spinoza va a explicar que: 2) la Escritura es sagrada y palabra de Dios por su doctrina y no por su letra; 3) que, en ese sentido, nos ha llegado incorrupta. <<

[269] Cfr. *Génesis*, 28,19. <<

[270] Cfr. *1 Reyes*, 12,25-33. <<

[271] Cfr. PPC, I, ax. 9, p. 156/28 ss. <<

[272] *Jeremías* 8,8. <<

[273] Cfr. *Éxodo*, 32,19. <<

[274] Cfr. p. 23/7 ss. <<

[275] Cfr. pp. 60/29 ss., 61/20 ss., 62/2. <<

[276] Cfr. pp. 63/12-64/14. <<

[277] Esa parte principal son las «enseñanzas morales»: p. 99/8-25. <<

[278] Cfr. p. 149/35 ss. <<

[279] Cfr. *Deuteronomio*, 6, 5; *Levítico*, 19, 18; *Mateo*, 22, 36-40; *Marcos*, 12,28-31; *Lucas*, 25-28; *Juan*, 13,34-35. <<

[280] Spinoza resume todo el capítulo; no obstante, cfr. pp. 31/27-32/20; 35/11-33; 42/26-35. <<

[281] Cfr. pp. 76/30-77/23. <<

[282] Cfr. pp. 89-91. <<

[283] Cfr. pp. 106/15-108/34 (lengua hebrea), pp. 108-111 (textos de los libros del *Antiguo Testamento*). <<

[284] Spinoza se refiere a intérpretes de la Escritura. Entre ellos está sin duda, en primer término, Maimónides; pero puede referirse también, más que a León Hebreo, a intérpretes judíos como Gerson, Crescas, Ibn Ezra, etc. Y no hay por qué excluir tampoco a los cristianos, desde S. Jerónimo a Sto. Tomás y desde Lutero a Calvino, cuya *Institución de la religión cristiana* (trad. de Cypriano de Valera, 1597) tenía en su biblioteca: *Biografías*, p. 207,27.º. <<

[285] Cfr. p. 165/22 ss. <<

[286] En este pasaje y en otros similares (*infra*, p. 174/22-8), Spinoza no separa amor al prójimo y obediencia a Dios. Cabe preguntarse, por el contrario, si no tiende a reducir la segunda al primero: cfr. pp. 175-178, especialmente p. 177,5.º. <<

[287] Como sugiere el título y aclara el párrafo precedente, este capítulo tiene tres partes: 1) la Escritura enseña cosas muy sencillas, a saber, las necesarias para la obediencia del hombre a Dios; 2) el conocimiento intelectual de Dios no es común a todos; 3) sí es común, en cambio, el conocimiento de la justicia y amor de Dios. <<

[288] Esta distinción sirve para diferenciar los auténticos atributos divinos de sus propios en: KV, I, 1, § 9*; 3, § 1*; 7, § 1*; cfr. TIE, § 97,3. Sobre *Jehová* cfr. *supra*, p. 38/23 ss. <<

[289] Se refiere sin duda a *Elohim*, presente en la Biblia desde su primera frase, «al principio creó Dios el cielo y la tierra»

(*Génesis*, 1,1). <<

[290] Cfr. E 5/23e: «Los ojos del alma, con los que ve y observa las cosas, son las mismas demostraciones». <<

[291] Cfr. pp. 120/1 (monte Moria), 121/27-32. <<

[292] Cfr. *infra*, p. 175/25 s. Estos atributos imitables (conocimiento, justicia, caridad…) recuerdan aquellos que Spinoza llamaba más bien modos de la cosa pensante (*wyze van de denkende zaak*) en KV, I, 7, § 7, donde se refiere expresamente a «omnisciente, misericordioso, sabio». <<

[293] Cfr. *supra*, pp. 35-41. Spinoza cita allí el ejemplo de Josué, de Isaías, de Salomón, Noé, Adán, Caín, Labán, largamente de Moisés, y de Jonás. <<

[294] Cfr. *supra*, pp. 25/26 ss.; 64/12-65; 93/9 ss. (Dios antropomórfico); *Marcos*, 16,19 (Cristo «se sentó a la diestra de Dios»). <<

[295] Ante el posible dilema fe u obras, Pablo o Santiago (*supra*, p. 157/20-31), Spinoza opta por las obras. Pero es obvio que, si esas obras no han de ser puramente automáticas, exigen algún conocimiento, aunque no sea intelectual (cfr. pp. 170/7-15; 175/12-176/32). <<

[296] Acorde con esta doctrina, central en el TTP, está la anécdota de que Spinoza dijo a su hospedera que, para salvarse, no debía inquietarse por buscar otra religión, sino por practicarla: «con tal que usted la aplique a una vida tranquila y devota» (Colerus, cap. VIII, al final: *Biografías*, p. 113, § 25/fin). <<

[297] La doctrina de la adaptación es capital en esta obra. Dios se adaptó a los profetas y éstos al pueblo, es decir, que la Escritura está adaptada al vulgo (cfr. pp. 32/17 ss., 39/35 ss., 42/26 s., 45/18-29, 77/20 s., 99/1-4, 171/31 s.). Por tanto, cada uno puede e incluso debe adaptarla a sí mismo (pp. 173/21

ss., 178/30 ss.). <<

[298] De acuerdo con estas líneas y con el título, podemos dividir el capítulo en cuatro secciones: 1) Introducción; 2) la doctrina principal de la Escritura es el precepto del amor; 3) concepto de fe y de fieles; 4) dogmas o fundamentos de la fe; 5) separación entre filosofía (teórica) y teología (práctica). <<

[299] Ver referencias bíblicas en nota 279. <<

[300] Hemos conservado aquí las expresiones de Spinoza: «dogmas de fe», «fe católica», «norma o regla de fe», etc., porque son voluntariamente equívocas y van asociadas a otras como Iglesia, cismas, caridad, gracia, fieles, etc. <<

[301] Cfr. pp. 97-98 y 157-158. <<

[302] Recordemos que Spinoza eligió este texto como lema del TTP. <<

[303] Cfr. *1 Juan*, 2,18-23;4,3; *2 Juan*, 7; *2 Tesalonicenses*, 2,3-10. Anticristo es quien niega a Dios (al Padre y al Hijo, a Jesús) y, por eso, aunque se dice que viene o vendrá al final de los tiempos, ya está en el mundo y hay muchos. <<

[304] A lo largo del TTP, Spinoza asocia Iglesia con discusiones y sediciones. Su solución es eliminar dogmas innecesarios; entre ellos, evidentemente, la Trinidad y la Encarnación (cfr. notas 22, 119, 127-130, 157,169,265, etc.). <<

[305] Los conceptos de «devoción», «arrepentimiento», «perdón», etc., expuestos aquí desde un contexto bíblico o popular, adquirirán en la *Ética* un sentido muy distinto. <<

[306] La fe del TTP no está ligada a los dogmas cristianos, pero tampoco al dogma spinoziano de la libre necesidad (cfr. pp. 65/31,83/1 ss.). <<

[307] Cfr. p. 18/20 ss. (en qué sentido pudo hablar Dios a los israelitas). Y *véanse* pp. 84-88 (milagros *y* existencia de Dios).

<<

[308] Cfr. pp. 18/6-19/23. <<

[309] Cfr. pp. 98/10-99/33. <<

[310] Spinoza ya adelantó esta reflexión en el *Prefacio* (p. 12/3-19); y lo mismo hace en: KV, II, 26, § 10; E 2/11e. <<

[311] Cfr. p. 170/31 ss. <<

[312] Como sugiere el párrafo anterior y la síntesis hecha por Spinoza en el «Prefacio» (p. 10/32 s.), este capítulo se limita a sacar algunas consecuencias de la última sección del capítulo anterior. Su esquema sería el siguiente: 1) opiniones opuestas sobre las relaciones entre la razón (filosofía) y la fe (Escritura, teología); 2) la Escritura no es, como pretende Alfakar, ni toda verdadera ni siempre coherente; 3) la razón tampoco es autosuficiente, como querría Maimónides, puesto que no prueba el fundamento de la teología, a saber, que los hombres se salvan por la sola obediencia; 4) la separación entre ambas es ventajosa para la teología, puesto que, sin necesidad de ningún espíritu o inspiración especial, hace posible la salvación de todo el género humano; cfr. Ep 43, pp. 224-225: alusión a Alfakar y a Maimónides. <<

[014] Recuerdo haber leído hace tiempo esto en la Carta contra Maimónides, que se encuentra entre las cartas atribuidas a éste. <<

[n28] Cfr. *Philosophia, Sacrae Scripturae Interpres*, p. 75[315]. <<

[313] Cfr. p. 113/7 ss. <<

[314] Jehuda Alfakar (+ 1235), prestigioso judío de Toledo y médico de cámara de Femando III de Castilla y León. Spinoza alude a la carta que Alfakar envió a David Kimhi (*supra*, nota 15), criticando la doctrina de Maimónides sobre el acuerdo entre la Escritura y la filosofía: cfr. H. Graetz, *Geschichte der*

Juden, Leipzig (1894[3]), VII, pp. 46 ss.; D. J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy: 1180-1240,* Leiden (1965), pp. 165 ss. <<

[315] Resulta un poco extraño que Spinoza, después de haber dicho en la nota anterior (edic. 1670) que ha leído la opinión de Alfakar en su misma carta (la 2.ª) a Maimónides, una vez publicado el TTP, añadiera esta otra para remitir al libro de L. Meyer, publicado en 1666 (n.º 81). Pero, si tenemos en cuenta que su exposición y refutación de Alfakar coinciden punto por punto con las de su amigo y que las dos obras fueron varias veces encuadernadas en un mismo volumen, la sorpresa ya no es tan grande: tenía que evitar todo equívoco sobre su fuente de información. Esta interpretación se confirma por el hecho de que el contenido de ésta y las otras dos notas no es «insignificante» ni manifiesta en los tres casos un «acuerdo» entre ellos, como sugería Gebhardt (n.º 20, pp. 336-337, notas). En efecto, la primera y la segunda se refieren a dos críticas que Meyer y Spinoza hacen a Alfakar: que la Escritura no enseña nada «dogmáticamente» (1.ª nota), es decir, como ciencia; y que, por el contrario, hay en ella contradicciones, incluso en temas morales como el del perdón divino (2.ª). Por el contrario, en la tercera Spinoza se distancia «expresamente» de Meyer, porque él otorga más valor a la Escritura en aquello que constituye «el fundamento de la teología, a saber, que los hombres se salvan por la sola obediencia» (3.ª) (cfr. Moreau, p. 789, nota 60). ¿Anula esta interpretación el hecho de que Meyer, en su epílogo, aludiendo, en última instancia, a Alfakar, afirmase lo siguiente: «recuerdo que yo he leído esto en alguien o lo he oído a alguien»? ¿Es lógico ver en esta rebuscada expresión una alusión a Spinoza, es decir, a su incierta *Apología* (1656) o a un primer borrador del TTP (Ep 30, 1665)? Pensamos que, aunque estas notas no aparezcan en la traducción de Saint

Glain (1679), no hay que descartar que sean del mismo Spinoza (+1677) y no, por lo dicho acerca de la 3.ª nota, del propio Meyer (+1681). <<

[316] El tema de la corporeidad de Dios en la Escritura ocupa gran parte de la obra de Maimónides, I, caps. 1-4,8-13,26,37-48; II, caps. 1-2 (estos dos capítulos hablan de «Dios único e incorpóreo»). <<

[317] Spinoza pretende situarse en medio de dos actitudes extremas: Alfakar (sentido literal, no razón) y Maimónides (razón, sentido alegórico), Spinoza (sentido literal y razón). El punto decisivo es la actitud ante los «milagros» y el antropomorfismo: cfr. pp. 91-96 y nota 147; 100-101 (sentido-verdad); 103-5,109/30 s., 111-2, etc. (milagros y misterios). <<

[318] Cfr. Maimónides, I, caps. 9-10 y 29,36. <<

[n29] Cfr. *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres*, p. 76. <<

[319] Cfr. pp. 41-42, etc. <<

[320] Cfr. pp. 130 ss., 133/15 ss., 136/13 ss., 147-9, etc. <<

[321] No está claro a qué pasaje se refiere Spinoza; cfr. pp. 44, 49/33 ss., 61/23 ss., 70-72, 78-79 (oposición entre conocimiento natural y fe en las historias). <<

[322] Cfr. pp. 174,176/18 ss. <<

[323] Cfr. pp. 161/9 ss., 162/31 ss. <<

[324] Cfr. pp. 98/18 ss., 115/14 ss. <<

[325] Cfr. pp. 30/33,32/12. <<

[326] Cfr. pp. 17/9 s., 21/23 s., 31/28 ss. <<

[327] Cfr. p. 31/1 ss. <<

[n30] Cfr. *Philosophia Sacrae Scripturae Interpres*, p. 115. <<

[328] Cuando Spinoza no se limita a repetir un texto bíblico, sino que expresa su opinión, reduce el Espíritu Santo a la

razón y sus frutos a las buenas obras (pp. 24-27 *y* notas 155 y 258). <<

[n31] A saber: que, para la salvación o felicidad, es suficiente aceptar los decretos divinos como derechos o mandatos y no es necesario concebirlos como verdades eternas, no lo puede enseñar la razón, sino la revelación, como consta por lo demostrado en el capítulo IV. <<

[329] De acuerdo con lo que sugieren estas líneas y otros pasajes, el esquema de este capítulo parece ser el siguiente: 1) concepto de derecho natural individual; 2) naturaleza del Estado como poder absoluto y 3) como Estado democrático; 4) derecho civil individual; 5) relaciones entre derecho y religión revelada o positiva. <<

[330] Esta ley suprema coincide con el conato, en cuanto define la esencia de una cosa como activa y (E 3/6-7). Por otra parte, la distinción que aquí se hace entre ley natural universal e individual es análoga a la antes establecida para el auxilio y la ley (pp. 45/31 ss., 57/23 ss., 82/26 ss.). <<

[331] Cfr. *Romanos*, 7,7; TP, 2, § 18; Hobbes, *Leviatán*, cap. 13, al final. <<

[332] Esta doctrina, que identifica derecho con poder natural (TP, 2, § 5), aunque parezca radicalmente opuesta a la clásica, desde Aristóteles y los estoicos, que lo identifica con la razón, no hace sino subrayar que también quienes no tienen razón o su uso, poseen derechos (Hobbes, *De cive*, 1,8: si hay derecho a un fin, lo hay también a los medios), lo cual tiene hoy amplio campo de aplicación. <<

[333] El párrafo anterior es repetido casi a la letra en: TP, 2, § 8, p. 279/20 ss. <<

[334] Cfr. pp. 73-74 y 47/7 ss. <<

[n32] En el Estado político, donde un derecho común

determina lo que es bueno y lo que es malo, es correcto dividir el dolo en bueno y malo. Pero en el estado natural, donde cada uno es su propio juez y tiene el derecho supremo de prescribirse leyes a sí mismo e interpretarlas, e incluso de abrogarlas, según lo considere más útil, no cabe siquiera concebir que alguien obre con dolo malo. <<

[335] Esta idea, de dar a lo jurídico cierta base ética, de someter el apetito a la razón, se mantiene en el TP, 2, § 6; 5, § 1 (cfr. Hobbes, *Leviatán*, caps. 14-15). <<

[336] El hecho de subordinar el pacto a la utilidad y de permitir, por tanto, el dolo no contradice la tesis de que «el hombre libre nunca actúa con dolo, sino siempre con buena fe» (E 4/72), puesto que se supone que se hace por coacción, es decir, sin libertad (cfr. TP, 2, § 11-12; Maquiavelo, *Discursos*, III, 42). En cambio Hobbes estipula: «los pactos arrancados por miedo son válidos» (*Leviatán*, cap. 14, hacia el final; 15, inicio: 3.ª ley). <<

[337] Spinoza habla de «summa potestas» y de «summae potestates» (p. 195/14-34). La segunda expresión puede proceder de H. Grocio, *De imperio summarum potestatum área sacra* (París, s/de, 1647), que él tenía en su biblioteca (cfr. *Biografías*, p. 215,110.º). <<

[338] Para Séneca: v. nota 116. Este párrafo tiene claras resonancias antimaquiavélicas: *Príncipe*, cap. 19; cfr. TP, 5, § 7 (tirano); 8, § 6 (Consejo numeroso); 10, § 1 (dictador). <<

[339] La libertad spinoziana no se define por la simple espontaneidad, sino por el poder de la razón y el orden que ella instaura, en el individuo y en el Estado (KV, II, 26, § 9; E 1/d7,4/66-73,5/36e; Ep 56, p. 259; TP, 4, § 4-5). <<

[n33] En cualquier ciudad en que el hombre se halle, puede ser libre. Es cierto, en efecto, que el hombre sólo es libre en la medida en que es guiado por la razón. Ahora bien (adviértase

que Hobbes es de otra opinión), la razón aconseja plenamente la paz, y ésta no se puede alcanzar sin que se mantengan inviolados los derechos comunes de la ciudad. Por consiguiente, cuanto más se guía el hombre por la razón, es decir, cuanto más libre es, con más firmeza observará los derechos de la ciudad y cumplirá los mandatos de la suprema potestad de la que es súbdito[340]. <<

[340] La misma idea, casi literalmente, en: TP. 3, § 6, pp. 286/20-25; cfr. E 4/73. Para Hobbes: *Leviatán*, caps. 18 y 21; Ep 50, pp 238-239. <<

[341] Cfr. TP, 6, § 4; E 4/c 13; en oposición a Hobbes, *De cive*, X, 5; *Leviatán*, cap. 20. <<

[342] Esta idea se hallaba ya en Johan de la Court (*La balance politique*, trad. frc., París, 1937,I, 7, p. 41), que Spinoza tenía, en la edición original holandesa de 1661, en su biblioteca (*Biografías*, p. 213,90.º). <<

[343] Cfr. E 4/37e2; TP, 2, § 1 y 23. <<

[344] Sobre la fragilidad del derecho internacional: TP, 3, § 13-18. <<

[345] Cfr. TP, 5, § 7. <<

[n34] Cuando Pablo dice que los hombres no tienen escapatoria, habla al estilo humano. Pues en el capitulo 9 de la misma carta enseña expresamente que Dios se apiada de quien quiere y a quien quiere, endurece, y que los hombres tan sólo son inexcusables porque están en poder de Dios como el barro en poder del alfarero, que de la misma masa hace unos vasos para honor y otros para deshonor[346]; pero no, porque estén previamente advertidos. Por lo que respecta a la ley divina natural, cuyo máximo precepto consiste, según hemos dicho, en amar a Dios, la he llamado ley en el sentido en que los filósofos llaman leyes a las reglas comunes de la

naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas. Porque el amor a Dios no es obediencia, sino una virtud que posee necesariamente el hombre que conoce bien a Dios; en cambio, la obediencia se refiere a la voluntad del que manda y no a la necesidad y a la verdad del objeto. Ahora bien, como desconocemos la naturaleza de la voluntad de Dios y conocemos, por el contrario, con certeza que todo cuanto existe se hace por el solo poder de Dios, únicamente por revelación podemos saber si Dios quiere que los hombres le rindan algún culto como a un príncipe. Añádase que ya hemos probado que los derechos divinos sólo se nos presentan como derechos o decretos mientras ignoramos su causa; pues, conocida ésta, dejan *ipso facto* de ser derechos, y los aceptamos, no como derechos, sino como verdades eternas; es decir, que la obediencia se transforma inmediatamente en amor, el cual surge del verdadero conocimiento con la misma necesidad que del sol surge la luz. En virtud de la razón, podemos, pues, amar a Dios, pero no obedecerle; puesto que ni podemos abrazar los derechos divinos como divinos, en tanto desconocemos su causa, ni podemos con la razón concebir a Dios como un príncipe que establece derechos. <<

[346] Cfr. *Romanos*, 1,20 y 9,18; CM II, 8, p. 264/31 ss. <<

[347] Cfr. caps. XVII-XIX. En estos últimos cuatro párrafos (pp. 198/4-200/20), Spinoza responde a cuatro objeciones que plantean el problema clásico de las relaciones entre la Iglesia [Estado judío y cristiano, como él dice: «imperium christianum», p. 200/20) y el Estado. Su respuesta consiste en que el Estado es el poder supremo (*suprema potestas*)] y, por tanto, único, y que la religión revelada o el derecho divino positivo es posterior a algún pacto, llámese alianza con Dios o Estado; no es, pues, vinculante para los súbditos (p. 198/4 ss.)

ni para las autoridades estatales (p. 198/30 ss.). <<

[348] *Daniel*, 3. <<

[349] Cfr. *2 Macabeos*, 6,18 ss. <<

[350] La misma oposición entre teoría y práctica en: TP, 1,§ 1. <<

[n35] Dos simples soldados se encargaron de transferir el Estado del pueblo romano y lo transfirieron (Tácito, *Hist.*, 1. 1)[352]. <<

[351] Spinoza piensa, ante todo, en la libertad de pensamiento; cfr. pp. 74,192/7 ss., 239 ss.; TP, 3, § 8; 4, § 4; 5, § 1. Hobbes piensa más bien o tan sólo en la vida misma: *Leviatán*, cap. 14. <<

[352] La cita de Tácito (*Historias*, I, 25; cfr. TP, 7, § 14, p. 313/34 ss.), de cuyas obras tenía Spinoza dos ediciones (*Biografías*, p. 204,4.º; 219,157.º), confirma que el mayor peligro siempre viene de quien está cerca, ya que la venganza, en cuya raíz suele ocultarse la envidia, es un móvil sumamente poderoso (cfr. p. 74/3 ss.; E 3/40-41,4/c13). <<

[353] Obediencia en oposición a esclavitud: cfr. p. 194/25 ss.; TP, 2, § 19. <<

[354] Sobre la reverencia: E 4/54e; TP, 4, § 4, p. 293 ss. <<

[355] Aunque Spinoza sabe bien que la libertad humana no tiene el poder de controlar la propia lengua (E 3/2e [e]; Ep 58, p. 266 s.), sabe también que los poderosos y, en primer lugar, los Estados no liberales acuden a mil recursos para controlar al pueblo y lavar sus cerebros, teoría clásica desde los ídolos de Bacon hasta la ideología de Marx. <<

[356] De acuerdo con estas líneas y con el título, el esquema del capítulo es el siguiente: 1) los súbditos nunca transfieren todo su poder al Estado, aun cuando los monarcas se revistan de una autoridad divina; 2) estructura del Estado hebreo en

vida de Moisés y después de ella; 3) razones de su gran poder; 4) la división interna, iniciada con los levitas, fue la causa de su ruina. Un análisis similar del «reino de Dios», es decir, del derecho eclesiástico en la historia del pueblo hebreo, se halla en: Hobbes, *Leviatán*, cap. 40; cfr. cap. 35. <<

[357] Cfr. Tácito, *Historias*, IV, 1. <<

[358] Cfr. Q. Curcio (cit. nota 6), VIII, 14,46; y texto: IX, 6,24s. <<

[359] Cfr. Tácito, *Anales*, I, 10,24. <<

[360] Cfr. Curcio, VIII, 8,14-15. <<

[361] Cfr. Curcio, VIII, 5,10-12. <<

[362] Cfr. *supra*, pp. 74-75,193/9-194/5. <<

[363] Cfr. pp. 196-197; ver pp. 168/10 ss., 174/9 ss. <<

[364] El término «teocracia» ya es aplicado al Estado judío por Josefo, *Contra Apionem*, II, 16,165. <<

[365] Cfr. *Éxodo*, 19,16 ss.; 20,18 ss. <<

[n36] En este pasaje se acusa a dos hombres de haber profetizado en el campamento, y Josué propone que deben ser detenidos, cosa que no hubiera hecho, si cualquiera fuera libre, sin mandato de Moisés, para transmitir al pueblo las respuestas divinas. Pero Moisés prefirió absolver a los reos e increpó a Josué por aconsejarle mantener su derecho real en unos tiempos en que tan aburrido estaba de gobernar que preferiría morir antes que reinar solo, como se ve por el v. 14 del mismo capítulo. Por eso contestó a Josué: ¿*Te exasperas por mi culpa? ¡Ojalá todo el pueblo de Dios fuera profeta!*; es decir, ¡ojalá retornara a él el derecho de consultar a Dios, para que estuviera en poder del pueblo el mando! Así, pues, no ignoró Josué el derecho, sino la oportunidad, y por eso es reprendido por Moisés; como lo fuera Abisaí por David, cuando aconsejó al rey que condenara a muerte a Semei, que

era sin duda reo de lesa majestad (ver *2 Samuel*, 19,22-3). <<

[366] *Deuteronomio*, 5,24-27. <<

[n37] Los intérpretes traducen mal los vv. 19 y 23 de este capítulo, al menos los que yo he visto. En efecto, su significado no es que Moisés dio órdenes a Josué o que le dio instrucciones, sino que lo nombró o constituyó príncipe, lo cual es frecuente en la Escritura (por ejemplo: *Éxodo*, 18,23; 1 *Samuel*, 13,14; *Josué*, 1,9; *1 Samuel*, 25,30, etc.)[367]. <<

[367] Hemos omitido el resto de la nota, que sólo existe en el manuscrito de Saint-Glain, porque parece una simple exégesis de los pasajes bíblicos citados en el texto latino, que sólo existe en el manuscrito de Murr. <<

[368] Cfr. *Éxodo*, 25-7. <<

[369] Cfr. *Números*, 3 ss. <<

[370] Cfr. *Números*, 18,20 ss. <<

[371] Cfr. *Números*, 1,2 ss.; 34,1 ss.; 27,15 ss. <<

[372] Cfr. *Números*, 1,2ss. <<

[373] Cfr. *1 Samuel*, 4,3 ss.; 14,18; 2 *Samuel*, 11,11. <<

[n38] Los rabinos, y no sólo los rabinos, sino también muchos cristianos que desvarían con ellos, imaginan que el llamado vulgarmente gran Sanedrín fue instituido por Moisés. La verdad es que Moisés eligió a 70 coadjutores, que le ayudaran a llevar los asuntos del Estado, ya que no podía él sólo llevar la carga de todo el pueblo. Pero jamás dio una ley para establecer el Consejo de los 70[374], sino que, por el contrario, ordenó que cada tribu estableciera jueces en las ciudades que Dios le había dado, a fin de que dirimieran los pleitos conforme a las leyes por él promulgadas; y que, si acaso los mismos jueces tuvieran dudas sobre el derecho, acudieran al sumo pontífice, como máximo intérprete de las leyes, o al juez al que entonces estuvieran subordinados (pues

éste tenía derecho de consultar al sumo pontífice), para que dirimieran el pleito conforme el pontífice explicara. Y, si acaso un juez subordinado pretendía que no estaba obligado a dictar sentencia de acuerdo con la opinión del sumo pontífice, recibida directamente de él o de su jefe supremo, era condenado a muerte. Se entiende que por el juez supremo que entonces estaba en funciones y le había nombrado juez subordinado (ver *Deuteronomio*, 17,9): ya fuera (dicho juez supremo) o como Josué, supremo jefe militar de todo el pueblo israelita; o como el príncipe de una tribu, que, después de la división del Estado, tenía el derecho de consultar al pontífice sobre los asuntos de su tribu, de decidir sobre la guerra y la paz, de fortificar ciudades, de nombrar jueces, etc.; o como un rey, al que todas o algunas tribus habían transferido su derecho. En confirmación de ello, podría aducir muchos *testimonios* tomados de los relatos bíblicos; pero sólo expondré uno de entre muchos, que me parece el principal. Cuando el profeta de Silo eligió rey a Jeroboán, le dio *ipso facto* el derecho de consultar al pontífice y nombrar jueces; todo el derecho, en general, que tenía Roboán sobre las dos tribus, todo lo obtuvo Jeroboán sobre las diez tribus. Por eso también, con el mismo derecho con que Josafat lo estableció en Jerusalén (ver *2 Paralipómenos*, 19, 8 ss.), podía Jeroboán establecer en sus dominios un Consejo supremo de Estado[375]. Pues es cierto que ni Jeroboán, por ser rey por mandato de Dios, ni, por lo mismo, sus súbditos, estaban obligados por la ley de Moisés a comparecer ante el juez Roboán, del que no eran súbditos, ni, por tanto, ante el Consejo judicial establecido por Roboán en Jerusalén y subordinado a él. De acuerdo, pues, con la división del Estado de los hebreos, hubo en él otros tantos Consejos supremos. Pero quienes no atienden a las diversas formas de Estado porque pasaron los hebreos o las confunden con una sola de

ellas, se enredan de mil maneras. <<

[374] Cfr. *Éxodo*, 18,13 ss.; *Números*, 11,16 ss. <<

[375] El texto alude a Ajías, profeta de Silo, a Roboán, rey de Judá y de Benjamín, y a Jeroboán, rey de las demás tribus: separación de Judá e Israel (*1 Reyes*, 11-14; *2 Paralipómenos*, 10-13). Josafat es rey de Judá posteriormente (*2 Paralipómenos*, 17-20). <<

[376] Cfr. *Jueces*, 19-21. <<

[377] Cfr. textos citados en nota 374. <<

[378] Cfr. *Josué*, 24,31; *Jueces*, 2,7. <<

[379] Cfr. *Jueces*, 6,11 ss. (Gedeón); 13 (Sansón); *1 Samuel*, 3 (Samuel). <<

[380] Spinoza insiste reiteradamente en la separación entre poder legislativo (pontífices o levitas) y poder ejecutivo o administrativo (príncipes o jefes militares): cfr. pp. 208/15 ss.; 209/16 ss.; 213/23 ss.; 218/31 ss. <<

[381] Curcio, IV, 13,8; *supra*, p. 204-205. <<

[382] *1 Samuel*, 26,19; cfr. *supra*, p. 39/29 ss. <<

[383] Tácito, *Historias*, II, 4. <<

[384] Cfr. *Levítico*, 25,8-13,23-34. <<

[385] Se refiere a las tres fiestas de Pascua, Pentecostés y Tabernáculos (cfr. *Levítico*, 23; *Números*, 28-29). <<

[386] Cfr. *2 Reyes*, 21,7. <<

[387] Cfr. TP, 5, § 2-3; *supra*, p. 47/26 ss. <<

[388] Tácito, *Historias*, II, 4. <<

[389] Cfr. *1 Reyes*, 12,25 ss. (Jeroboán). <<

[390] *Cfr. Números*, 16-17. <<

[391] *Deuteronomio*, 31,27. <<

[392] Cfr. *1 Samuel*, 8,5,19-20; cfr. p. 205/24. <<

[393] Esta expresión con la que en el s. XVII se solía criticar la intromisión de la Iglesia en la política nacional, la utiliza Spinoza para negar que el alma tenga un poder absoluto sobre el cuerpo y sobre el mundo (E 3/pref [a]); TP, 2, § 6. <<

[394] Cfr. *1 Samuel*, 13,8-14; 15-16. <<

[395] Cfr. TP, 5, § 7, p. 296/fin; *supra*, pp. 196-198. <<

[396] El segundo Estado comienza con el regreso del destierro *y* la reconstrucción del Templo (2.º Templo) *y* comprende dos etapas: la primera, de sumisión a los persas *y* los griegos, *y* la segunda de cierta independencia a partir de la rebelión de los macabeos (ver «Cronología», en «Introducción», pp. 44-46). <<

[397] Alude a: p. 205/15 ss; cfr. pp. 74/32 ss., 198/3-29: el derecho divino revelado o positivo sólo es derecho en virtud de un pacto o alianza. <<

[398] Cfr. *supra*, p. 158/28 ss. y 2 *Corintios*, 3,3. <<

[399] Cfr. pp. 189/9 s., 203/4 ss., 212/4 ss., etc. <<

[400] Este capítulo toca, pues, tres puntos: 1) caracteres más notables o actuales del Estado hebreo; 2) de donde se deriva que es peligroso introducir la religión en la política y cambiar el gobierno popular por el monárquico; 3) de la práctica de otros Estados se deriva, en cambio, el peligro de cambiar la misma monarquía. <<

[401] Sobre el «segundo Estado» hebreo: pp. 215,220-222,234. <<

[402] *Malaquías*, 2.7 ss. <<

[403] Cfr. Josefo, *Antiquitates*, XVIII, 1,3; *infra*, p. 25/24 ss. <<

[404] *2 Paralipómenos*, 16,7-10. <<

[405] Cfr. *Jueces*, 20 (batalla entre Israel y Benjamín). <<

[406] *2 Paralipómenos*, 13,17 (batalla entre Abías y Jeroboán). El texto bíblico dice realmente «500 000», que Spinoza traduce «quingenta millia», aunque los traductores españoles la habían rebajado a 50.000. <<

[407] 2 *Paralipómenos*, 25,21-24. <<

[408] 2 *Paralipómenos*, 28,5-8. <<

[409] Cfr. *supra*, p. 132; *Jueces*, 3,11,30; 5,32, etc. <<

[410] *1 Reyes*, 18,4. <<

[411] Josefo, *De bello judaico*, II, 8; *Antiquitates*, XV, 10; *supra*, p. 223. <<

[412] Cfr. TP, 5, § 7; 8, § 9, p. 238; *supra*, p. 198. <<

[413] Spinoza se refiere a la ejecución de Carlos I (1649) y la instauración de un régimen republicano con Oliver Cromwell, que asume el título vitalicio de *Lord Protector* (1653), y a la posterior restauración de la monarquía estuardo con Carlos II (1660). Spinoza tenía en su biblioteca una *Historia de su Majestad Carlos II, Rey de Inglaterra…*, que comienza con la muerte de su padre, Carlos I, y llega a 1660 (trad. holandesa, 1660: *Biografías*, p. 219,156.º). <<

[414] Spinoza alude, sucesivamente, al asesinato de tres reyes romanos: Tito Tacio, Tarquinio Prisco y Servio Tulio (753-534), a la instauración del triunvirato (60 a. C.) y al nombramiento de Octavio Augusto como emperador (27 a. C.); cfr. Maquiavelo, *Discursos*, 1,4: trad. en Alianza Editorial, 2000, pp. 41 s., 16:81 ss.: como los reyes (cabeza) eran corruptos y el pueblo (tronco) aún era joven, pudo éste alcanzar la libertad. Spinoza tenía en su biblioteca *Tutte le opere* (ed. sin lugar, editor ni fecha: 1550) y el *Princeps* (trad. lat., 1550): *Biografías*, pp. 208,38.º; 212,85.º). <<

[415] Spinoza alude a que, después que las Provincias del Norte se levantaran contra Felipe II, «último conde» (no

Guillermo II de Orange, como dice Feuer, p. 95), y se declararon independientes (1579), el conde de Leicester, Robert Dudley, por imposición de la reina Isabel I, ocupó el puesto de gobernador general (1585-1587). Según Spinoza, tanto uno como otro habrían sido «usurpadores» frente a los Estados Generales, tal como Hugo Grocio primero y éstos después (1587) habían reclamado. Tras la caída de Jan de Witt (1672), dirá, en cambio, que «el condado de Holanda se quedó sin conde, cual un cuerpo sin cabeza», porque los holandeses lo decapitaron (TP, 9, § 14). <<

[416] Cfr. *supra*, pp. 193/9 ss.; 198/30 ss.; 226/3.º. <<

[417] El hecho aludido tuvo lugar en el año 390 y fue consecuencia de la matanza de cristianos en Tesalónica. No obstante, con Teodosio llegó el cristianismo a religión oficial del Estado (I Concilio de Constantinopla, en 381). Spinoza defiende que la «excomunión» debe incumbir al Estado (p. 235/24 ss), como sucedería, según él, entre los judíos (p. 222/7-12); cfr. Hobbes, *Leviatán*, 42: Editora Nacional, 1979, pp. 561-566,628 (si lo de Ambrosio fue real, «fue un crimen capital»). <<

[418] De acuerdo con el título y con estas líneas, el capítulo tiene dos secciones, a las que se puede añadir la respuesta a una objeción. 1) El derecho sobre las cosas religiosas lo detenta el Estado, porque en él tiene su origen todo derecho; 2) al Estado incumbe igualmente el derecho de interpretar las leyes, es decir, de administrar los asuntos religiosos en orden a la paz; 3) carece, pues, de base la reclamación contraria de los eclesiásticos en los Estados cristianos. <<

[419] Cfr. *supra*, p. 116/29 ss. <<

[420] Cfr. *supra*, pp. 1/4-175. <<

[421] Cfr. *supra*, pp. 189 ss., 196 s. <<

[422] Cfr. *Eclesiastés*, 9,2; *supra*, p. 87 (Salomón); cfr. pp. 190-191,198-199 (estado natural). <<

[423] Cfr. *supra*, p. 59/29 s. <<

[424] Es decir, en el cap. XVI, p. 196. <<

[425] Cfr. pp. 198,205 (democracia); pp. 205-207 (hebreos). <<

[426] Cfr. *supra*, p. 206/19 ss. <<

[427] Cfr. *supra*, pp. 200/9 ss., 72/21 ss. <<

[428] El texto bíblico dice, las tres veces, «paz» (*shalom*); pero Spinoza tradujo la primera vez «pax» y las otras dos «incolumitas», término que mantiene a continuación y explica en el sentido de «evitar sediciones». <<

[429] Hemos conservado, en ambas expresiones, el término *católica*, en el sentido de universal, porque es claramente intencionado; cfr. *supra*, p. 174 y nota 300. <<

[430] Cfr. *supra*, pp. 62/27 ss., 65/28 ss. <<

[431] Cfr. p. 229 y nota 422. <<

[432] Cfr. *Mateo*, 5,40; p. 103. <<

[433] El texto de Spinoza puede inspirarse en Maquiavelo (*Discursos*, II, 16; III, 1 y 41: v. nota 414), quien remite a Tito Livio (*Historia de Roma*, VIII, 6-10), y alude a Tito Manlio Torcuato, cónsul romano, que, en la batalla contra los latinos (340 a. C.), ordenó ejecutar públicamente a su hijo por haber dado muerte a un enemigo sin su permiso. <<

[434] Cfr. *supra*, pp. 215-216. <<

[435] Cfr. *Jeremías*, 29,7; *supra*, p. 231/5 ss. <<

[436] Cfr. *Mateo*, 5,44. <<

[437] Cfr. *supra*, p. 200/2 ss. <<

[438] Cfr. *supra*, pp. 207-209. <<

[439] Creemos que Spinoza piensa en los pontífices del llamado por él «segundo Estado»: *supra*, p. 221 y nota 401. <<

[440] Cfr. *supra*, pp. 223/23 ss., 225/12 ss. <<

[441] Cfr. *supra*, p. 199/18 ss. <<

[442] Un defecto típico del cristianismo es, para Spinoza, el reservarse el derecho «circa sacra», lo cual conduce a «separar» la Iglesia del Estado (F. Gomaro, 1609) y a «dividir» a éste, si no a controlarlo (R. Belarmino, *De potestate summi pontificis in rebus temporalibus*, 1610) (pp. 228/29, 234/9, 235/13), pues en el Estado judío queda más impreciso por haber variado según las épocas. En todo caso, Spinoza se inscribe en la línea de Grocio (1647), de Hobbes (*Leviatán*, 1651, cap. 42, dedicado al «poder eclesiástico», especialmente al cristiano, al final del cual hace una crítica minuciosa de la obra de Belarmino: en Editora Nacional, 1979, pp. 598-628), y del pseudónimo Lucius Antistius Constans (*De jure ecclesiasticorum*, 1665), obra atribuida a él mismo, a los hermanos de la Court y a Meyer (*Biografías*, pp. 118-119,171,243/nota 7 a Bayle). <<

[443] Hemos cambiado la traducción de estas líneas, porque Spinoza no critica sólo que los «eclesiásticos» se hagan reconocer como «vicarios de Dios», sino también como todo lo demás. <<

[444] Cfr. *supra*, pp. 207-210. <<

[n39] Aquí hay que fijarse, ante todo, en cuanto dijimos en el capítulo XVI sobre el derecho. <<

[445] Cfr. *supra*, p. 209/13 ss. <<

[446] Cfr. *supra*, p. 201/14 ss.; E 3/2e [e]. <<

[447] Cfr. pp. 201/32 ss., 203/21 ss.; E 1/ap [h]. <<

[448] Cfr. *supra*, p. 219/8 ss. <<

[449] Cfr. pp. 193/9 ss., 203. <<

[450] De acuerdo con esto, la estructura de este capítulo puede ser la siguiente: 1) puesto que el poder del Estado deja lugar a la libertad individual, hay que determinar los límites de ambos; 2) éstos consisten en que la libertad de pensamiento y de acción debe estar supeditada a la paz del Estado; 3) los inconvenientes que esta libertad trae consigo son menores que los de su represión; 4) por tanto la libertad individual se concilia con la piedad y la paz del Estado. <<

[451] Esta defensa de la libertad humana, que Spinoza mantiene intacta después de la caída del régimen de Jan de Witt (cfr. TP, 2, § 11; 3, § 6-7; 5, § 4-6), porque es esencial al Estado, está a medio camino entre Tomás Moro, cuya *Utopía* estaba en su biblioteca (*Biografías*, p. 209,58.º; cfr. TP, 1, § 1) y Tomás Hobbes (*Leviatán*, cap. 18). <<

[452] Las breves alusiones de Spinoza a las formas de gobierno (o de Estado) indican claramente sus preferencias por la democracia; pp. 7/6 s., 74/13 ss., 193-5,211/22 ss., 226/14 ss., 230/18 ss., 235/17 ss. También aquí es clara su crítica a Hobbes, *Leviatán*, II, 21. <<

[453] Cfr. *supra*, p. 196. <<

[454] Cfr. pp. 214 s., 231 s. <<

[455] Spinoza tiene clara conciencia del funcionamiento democrático por una mayoría de votos que represente a todos: pp. 195/17 ss., 245/26 ss. <<

[456] La única opinión totalmente inaceptable en un Estado libre es el rechazo mismo del pacto constitutivo del Estado, ya que equivale a un hecho, a la ruptura del pacto. Es una rebelión o una *sedición*, en términos políticos: un *cisma o* una *secta*, en términos religiosos. <<

[457] Cfr. *supra*, pp. 187/28-188/19. <<

[458] Cfr. *supra*, pp. 117/1 ss., 179/26 ss. <<

[459] Cfr. *supra*, p. 73/22 ss. <<

[460] Cfr. p. 74/3-10. <<

[461] Cfr. p. 225/17 s. <<

[462] Spinoza denuncia varias veces el peligro de que la autoridad apoye a una facción ideológica: p. 225/32 ss., 246/12-6,247/11-5, etc. <<

[463] La libertad de Holanda, y también de Amsterdam (pp. 7/21 a., 76/20 ss., 227/33 s.), aunque no fuera equiparable a la hoy oficialmente proclamada, era reconocida también por su amigo Oldenburg (Ep 14.1663, p. 70). <<

[464] Sobre este cisma ver «Introducción», § 1. <<

Índice